دير القديس العظيم الأنبا أنطونيوس

بالبرية الشرقية بالبحر الأحمر

من كنوز آباء الكنيسة

- ٢ -

الخريستولوجي

(التعليم عن المسيح)

بعد مجمع خلقيدونية

الرسائل بين القديس ساويروس الأنطاكي وسرجيوس النحوي

IAIN R. TORRANCE

تقديم: نيافة الحبر الجليل الأنبا يسطس   مراجعة: نيافة الحبر الجليل الأنبا إبيفانيوس

مراجعة لاهوتية وآبائية: د. سعيد حكيم

ترجمة: راهب من دير أنبا أنطونيوس

Christology after Chalcedon,
Severus of Antioch and Sergius the Monophysite
By Iain R. Torrance
Published by Canterbury Press Norwich, 1988
Publication date 4\29\1998.

أيقونة الغلاف:

القديس كيرلس الكبير والقديس ساويروس الأنطاكي, هيكل القديس أثناسيوس بكنيسة الأنبا أنطونيوس الأثرية بديره في البحر الأحمر.

والصورة الموجودة على ظهر الكتاب هي ورقة من المخطوط الأصلي, أرسلها إلينا مؤلف الكتاب تعبيرا عن موافقته على الترجمة, وله جزيل الشكر.

Great thanks to Mr. Iain R. Torrance
D. Phil., Oriel College, Oxford. President of Princeton Theological Seminary and the moderator of the General Assembly of the Church of Scotland.
God bless him.

اســــــم الكتـــــاب: الخريستولوجي (التعليم عن طبيعة المسيح) بعد مجمع خلقيدونية
الرسائل بين القديس ساويــروس الأنطاكي وسرجــيوس النحوي

المترجـــــــــــــــم: راهب من دير أنبا أنطونيوس

مراجعــــة عامـــــــة: نيافة الحبر الجليل أنبا إبيفانيوس

مراجعة آبائية ولاهوتية: د. سعيد حكيم

الناشـــــــــــــــر: دير القديس العظيم أنبا أنطونيوس بالبحر الأحمر

الاخــراج الفنـــــــي: أحد رهبان دير القديس العظيم أنبا أنطونيوس

الطبعـــــــــــــــة: الأولى ديسمبر 2015م

المطبعـــــــــــــة: نوبار – العبور

رقم الإيـــــــــــداع: 2015 - 25884

الفهرس

الجزء الأول:

مقدمة لاهوتية عن الرسائل المتبادلة

بين القديس ساويروس الأنطاكي وسرجيوس النحوي

الجزء الثاني:

نَص الرسائل المتبادلة بين

القديس ساويروس الأنطاكي وسرجيوس النحوي

تقديم

لنيافة الحَبر الجليل الأنبا بيشوي

بِسم الآب والابن والروح القدس إله واحد آمين.

نشكر الله الذي أعطانا أن نعرفه من خلال كلمته المكتوبة في الإنجيل، ومن حياة الذين عاشوا الإنجيل وآمنوا به، والذين دافعوا عمَّا فيه كما تسلَّموه من الذين سبقوهم، الذين بدورهم قد تسلَّموا هذا الإيمان مرة من المسيح نفسه، الذي عاش بيننا إنسانًا كاملاً له كل خواصنا البشرية ما خلا الخطية التي تسببت في إفساد الصورة الأولى للإنسان الذي خُلِق على صورة الله ومثاله.

ووسط هؤلاء الذين دافعوا وجاهدوا حتى الدم، والذين كانوا يسفكون دماءهم قطرة قطرة حتى النفَس الأخير، بدفاعهم المُستَميت عمَّا ورثوه من إيمان وعقيدة، يقف شامخًا القديس ساويروس الأنطاكي، رافعًا رأسه بافتخارٍ كتلميذٍ نجيب للتعليم الآبائي عامةً، والسكندري على وجه الخصوص، بعدما تجرَّع الأفسنتين والمرارة لأجل سلامة الإيمان. ومنذ أن دعاه الله لدخول معركة الدفاع عن طبيعة تجسده، لم يذق الراحة ولا يوم واحد، وكأنه يرى أمامه دائمًا الآية التي ذكرها مُعلمنا بولس الرسول إلى تلميذه الأسقف تيموثاوس "فَاشْتَرِكْ أَنْتَ فِي احْتِمَالِ الْمَشَقَّاتِ كَجُنْدِيٍّ صَالِحٍ لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ..." (٢تي ٢: ٣)، لذا فقد صار هو "الْحَرَّاثَ الَّذِي يَتْعَبُ، فَيَشْتَرِكُ هُوَ أَوَّلاً فِي الأَثْمَارِ" (٢تي ٢: ٦).

ولأن كنيستنا القبطية الأرثوذكسية تُدرِك عِظَم ما قدَّمه هذا القديس للكنيسة، فقد وضعته في مكانةٍ كبيرة بجوار قديسيها أثناسيوس وكيرلس وديسقورس، وتَذكره مباشرةً بعد القديس مرقس الرسول الإنجيلي، سواء في تحليل الخدام أو في مجمع القداس، كما تضعه مع القديس ديسقورس

في نفس الرُبع في مجمع التسبحة، إلى جانب مكانته في قلوب شعبها، حتى أن كثيرًا من أولادها من الإكليروس والعلمانيين يتسمى بهذا الاسم.

الرب يعطينا أن نتشبه به وبغيرته على الإيمان، وأيضًا بسيرته الطاهرة التي يفوح عنبرها ليُغطي كل أطراف المسكونة.

الرب يعوض نيافة الحبر الجليل الأنبا إبيفانيوس، أسقف ورئيس دير أنبا مقار، على تفضُّله بمراجعة الكتاب؛ ويعوض كل مَن ساعد في مراجعة هذا الكتاب القيِّم سواء من الآباء أو مِن الأساتذة الفُضلاء، ويعوِّض تعب الأب الراهب الذي قام بترجمة هذا الكتاب، بشفاعة كُلِّية الطُهر العذراء كل حين والدة الإله القديسة مريم، والقديس العظيم مار ساويروس الأنطاكي، وشفاعة أبينا القديس العظيم الأنبا أنطونيوس شفيع ديرنا العامر، وشفاعة قديسي هذه البرية، أنبا بولس البسيط، وأنبا مرقس الأنطوني، وأنبا يوساب الأبح، وأبونا الراهب القديس يسطس الأنطوني، وكل مصاف القديسين. بصلوات أبينا صاحب القداسة البابا الأنبا تواضروس الثاني، ولربنا المجد الدائم إلى الأبد آمين.

استشهاد القديس مارمينا العجايبي
١٥ هاتور ١٧٣٢ش
٢٥ نوڤمبر ٢٠١٥م

أنبا يسطس
أسقف ورئيس دير
القديس العظيم أنبا أنطونيوس
بالبرية الشرقية بالبحر الأحمر

مقدمة المُترجِم

ليس الهدف من هذا الكتاب هو عرض السيرة الذاتية للقديس البطريرك ساويروس الأنطاكي، ولا ترجمة رسائله وأعماله، لكن الهدف الذي أراده المؤلف هو أن يُظهِر من الرسائل المتبادلة بين القديس ساويروس وسرجيوس النحوي أن كل تعاليم القديس ساويروس إنما هي **امتدادٌ لتعاليم آباء الإسكندرية عامةً، والقديس كيرلس الكبير بشكلٍ خاص**، وأن رؤيته لاتحاد الطبيعتين في التجسد هي من **البُعد الخلاصي**، والتي قد دعاها المؤلف **"المفهوم الكيرلسي الساويري للاتحاد"، وطبيعة هذا الاتحاد يمكن أن تُفهَم من خلال الهدف منه. إنه اتحادٌ ديناميكيٌ توجد فيه علاقةٌ تبادليةٌ داخليةٌ بين ما يفعله الكلمة المتجسد، وبينه هو نفسه، لأجل خلاص الإنسان.**

إن القديس ساويروس هو بالحقيقة الابن البار للآباء الأرثوذكسيين، وبالأخص القديس كيرلس الكبير. يتضح هذا من كم الاقتباسات الكثيرة من كتابات القديس كيرلس، والموجودة في رسائله الثلاث إلى سرجيوس، حيث يفوق عدد هذه الاقتباسات الستين، إلى جانب اقتباساته من البابا القديس أثناسيوس الرسولي، والقديس غريغوريوس النزينزي، والقديس باسيليوس، والقديس يوليوس أسقف روما، والقديس ديسقورس الذي وصفه القديس ساويروس بأنه "الوحيد الذي لم يَحْنِ رُكبةً لبال"*.

لذا فهو بالحق تاج السريان ܟܠܝܠܐ ܕܣܘܪܝܝܐ، والفاضل لابس النور، والمجاهد من أجل الله، والبطريرك القديس، كما لقَّبته الكنيسة الأرثوذكسية السريانية وأختها القبطية.

* (دا ١٤: ٣).

رحلة حياته كلها كانت مُتعِبةً، حيث قاسى الويلات بسبب تمسُّكه بإيمان آبائه، فطُرِد من ديره وهو راهب، ونُفي وهو بطريرك، واتُّهِم بتُهَمٍ كاذبة وشُهِّر به، وكان مُطاردًا طوال فترة هروبه وهو في مِصر، وبعد نياحته حُرِمت أعماله وكتاباته، وحُرقَت جميعها، ولولا أنها قد تُرجِمَت إلى السريانية، لضاعت كل أتعابه وتعاليمه، ولكُنَّا قد فقدنا كنزًا لا مثيل له. وهذه الترجمات قد قام بها زميله في المنفى، الأسقف بولس الكلينيكي Paul of Callinicum، حيث ترجم كتاباته ضد يوليان أسقف هاليكارنِسوس، وعظاته الكاتدرائية، ورسائله لسرجيوس النحوي، ورسائله ليوحنا النحوي، وكتاباته الليتورجية والألحان والصلوات التي كتبها؛ كما ترجم القس أثناسيوس النصيبي Athanasius of Nisibis الرسائل المختارة إلى السريانية، وهو أيضاً الذي قام بترجمة كتابه إلى نِفاليوس *Ad Nephalium*، أمَّا كتاب محب الحق *Philalethes* فلا يُعرَف مَن قام بترجمته إلى السريانية.

ونحن لو أردنا أن نتكلَّم عن فضل هذا القديس على بقاء الإيمان المُسّلَّم مرة للقديسين، وعن فضائله وتعاليمه وجهاده، فلن نُعطيه حقه. لذا فقد اكتفيت بمقدمة المؤلف عن سيرة حياة قديسنا، مع بعض التعليقات والإضافات البسيطة، أولاً لعدم الإطالة، وثانيًا لأن هناك الكثير من الكُتب الموجودة حاليًا بها مُقدمات وافية عن سيرة حياته وأعماله.

ولقد التزمت بترجمة النصوص المُقتَبسة من العهد القديم من الترجمة السبعينية التي استخدمها القديس ساويروس، ومَن سبقوه مِن الآباء الذين تكلموا وكتبوا باليونانية. كما حاولت أن أُعَرِّب الألفاظ السريانية قَدر إمكاني، وكذلك اليونانية، مُفَضِّلاً عدم تركها كما هي، لأن معظم هذه المصطلحات هي مصطلحات مسكونية تعرفها كل الكنائس التقليدية، وتنطقها بلهجاتها الخاصة.

وقدر إمكاني حاولت ألَّا أُكثر من تعليقاتي في الهامش إلِّا ما كان ضروريًا، لكنني لم أستطع التقليل من تعليقات المؤلف لئلا يُقلِّل هذا من قيمة الكتاب، لأنني على يقين من أن هذه التعليقات كانت نتاج سنوات من البحث، وهي بالتأكيد سوف تُعين القارئ على الفهم بشكلٍ أكبر. كما قمت بوضع حرف {ق} قبل أسماء آبائنا القديسين عندما يذكرهم المؤلف، أما ورود كلمة {قديس} فمعناها أن النَص أو المؤلف قد ذكراها هكذا، أو أني قد وضعتها عندما يسبق حرف {ق} حرف جر، مثل (للقديس). كما وضعت أيضًا لقب {مار} أمام بعض الأسماء.

ولا يفوتني أن أتقدَّم بالشكر لكل مَن ساعدني في خروج هذا الكتاب بهذه الصورة الرائعة. أولاً **نيافة الحَبر الجليل الأنبا إبيفانيوس،** أسقف ورئيس دير أنبا مقار ببرية شيهيت، الذي تفضل وراجع الكتاب لاهوتيًا وآبائيًا (ولغويًا أيضًا)، له جزيل الشكر والعرفان؛ **والدكتور سعيد حكيم يعقوب،** أُستاذ الآبائيات واللاهوت بالمركز الأرثوذكسي لدراسات الآباء، والذي تفضل وراجع هذا الكتاب، وقام بترجمة بعض النصوص اليونانية الموجودة فيه ومراجعتها من النصوص الأصلية رغم مسئولياته وانشغالاته الكثيرة، الرب يعوضه أجرًا سمائيًا؛ **والدكتور سامح فاروق حنين،** أُستاذ الأدب البيزنطي بكلية الآداب جامعة القاهرة، والذي قام بترجمة ومراجعة مُعظم الفقرات والمُصطلحات اليونانية ترجمةً دقيقةً، الرب يُجازيه عن أتعابه علانيةً؛ وأبي **القس زكَّا فايز لبيب،** المدرس بالكلية الإكليريكية بالقاهرة، والحاصل على إجازة في الدراسات السريانية من كلية مار أفرام السرياني اللاهوتية بمعرة صيدنايا – دمشق، والذي ساعدني كثيرًا في ترجمة وتصحيح نُطق المُصطلحات السريانية الموجودة في الكتاب، الرب يبارك خدمته.

كما أشكر إخوتي رهبان دير الأنبا أنطونيوس الذين ساعدوني وشجعوني كثيرًا، الرب يُثبِّتهم ويجعلهم منارة في سماء الكنيسة مثل أبيهم

العظيم أنبا أنطونيوس. كما أشكر أيضًا أبي ومعلمي الراهب القس سيرافيم البراموسي على تشجيعه ومساعدته لي.

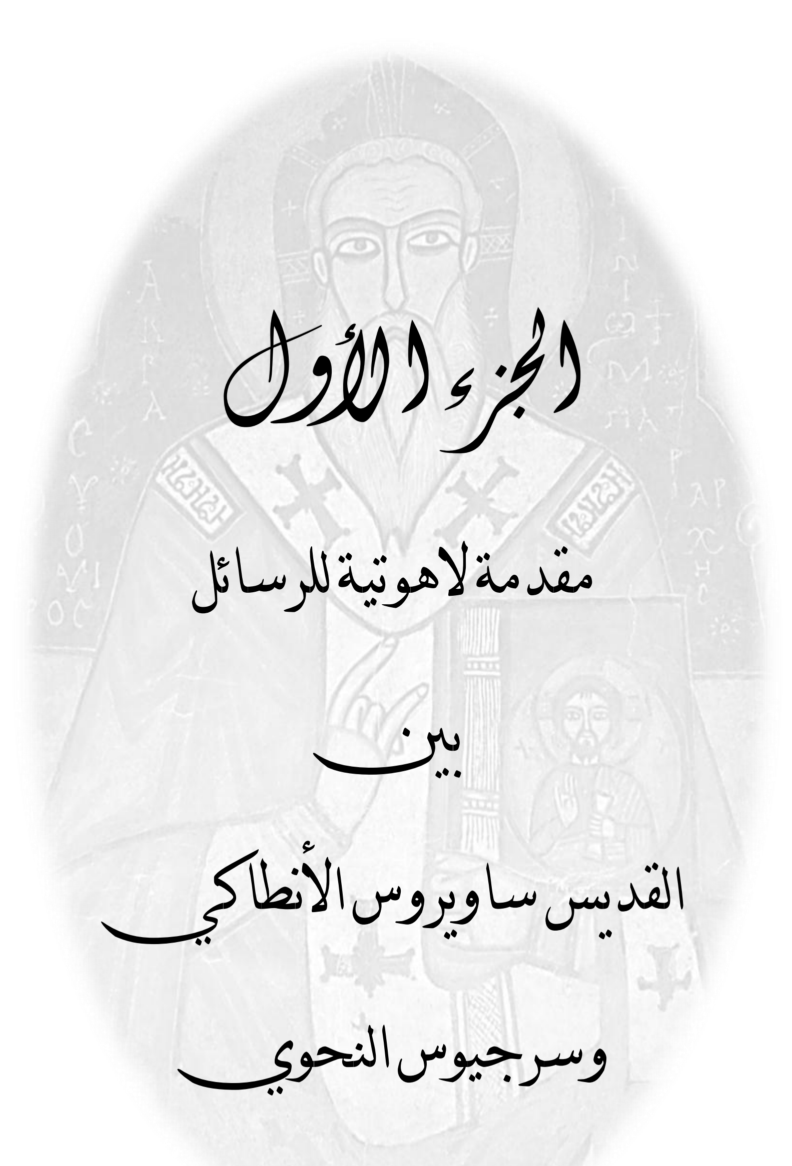
والرب يحفظ لنا حياة وقيام أبينا البابا البطريرك **الأنبا تواضروس الثاني**، وشريكه في الخدمة الرسولية أبي رئيس ديرنا العامر، **الأنبا يسطس**، الذي قدَّم لهذا الكتاب. ولربنا المجد الدائم إلى الأبد آمين.

٢ بابة ١٧٣٢ش

١٣ أكتوبر ٢٠١٥م

تذكار مجيء القديس ساويروس الأنطاكي إلى مصر

المُترجِم



الجزء الأول

مقدمة لاهوتية للرسائل

بين

القديس ساويروس الأنطاكي

وسرجيوس النحوي

الفصل الأول

مقدمة

١ – القديس ساويروس، وأنطونينس، وسرجيوس

تتضمن المراسلات بين سرجيوس وق. ساويروس ثلاث رسائل من سرجيوس، وثلاثة ردود من ق. ساويروس، ثم خطاب اعتذار من سرجيوس. الرسالة الأولى من سرجيوس لم تكن موجَّهة في الأساس إلى ق. ساويروس، بل لأنطونينوس أسقف حلب Antoninus of Aleppo الذي يبدو أنه قد طلب من ق. ساويروس الرد عليها.

مُجمَل سيرة حياة ق. ساويروس معروفٌ نسبيًا[١]. فيما عدا رسائله الخاصة الكثيرة، والإشارات التي ذكرها في كتاباته اللاهوتية، فإن هناك ثلاث "سيَرٍ ذاتية قديمة" للقديس ساويروس[٢]. وبالرغم من أننا قد نشك في قيمتها التاريخية، إلا أن هذه السيَر سوف تُقدِّم لنا بعض أوصاف شخصيته. يقول أثناسيوس الأنطاكي– على سبيل المثال– إن ق. ساويروس كان رجلاً «له جسد ضعيف، وشخصية لطيفة»[٣]، وحينما كان

---

[١] هناك عدد من الكتابات الحديثة عن تاريخ العقيدة يقدم الحقائق الأساسية.
cf. e.g. J. Lebon Chalkedon, p. 426, n. 4; W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge 1972), esp. pp. 201-8; W. A. Wigram, *The Separation of the Monophysites* (London 1923), esp. pp. 57-60; R. C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies* (Oxford 1976), pp. 4-5.

[٢] كتبها أثناسيوس الأنطاكي (الجمَّال)Athanasius of Antioch (٥٤٣م – ٦٣٠م)، ويوحنا رئيس دير افتونيا John of Beth Aphthonia (تنيح ٥٥٨م)، وزكريا البليغ أسقف ميتيلين Zacharias Rhetor زميله في الدراسة في الإسكندرية وتلميذه. وسيرة رابعة قد اكتشفها حديثًا A. Vööbus، ويقول فيها إن جيوارجي استخدم سيرتي يوحنا وزكريا عن ق. ساويروس، إلى جانب بعض المصادر المجهولة: قارن:
"Découverte d'un memra de Giwargi évêque des arab-es, sur Sévère d'Antioche", Le Muséon 84 (1971), pp. 433-436, and "Discovery of New Important *memre* of Giwargi, the Bishop of the Arabs", JSS 18 (1973), pp. 235-237.

[3] Athanasius of Antioch, *The Conflict of Severus*, PO 4, p. 602.

يقوم بعمل إخوته في الدير، كان الدم يسيل من يديه. يشدد أثناسيوس ثانيةً على أن ق. ساويروس كان رجلاً رؤوفًا[٤]، وهذه نقطةٌ مهمةٌ سوف تساعدنا على فهم شخصيته كما سنرى. يؤكد كل المؤرخين القدماء أنه كان رجلاً ناسكًا، وساويروس نفسه كَتب في خطابه لجوستنيان Justinian يقول إنه كان معتادًا على الاقتصاد في أمور حياته[٥].

وُلِد ق. ساويروس في سوزوبوليس Sozopolis في بيسيدية Pisidia حوالي سنة ٤٦٥م.[+] كانت عائلته ميسورة الحال، وكشابٍ صغيرٍ، لم يكن قد اعتمد بعد[*]، ذهب إلى الإسكندرية لدراسة النحو والبلاغة. من الإسكندرية ذهب إلى بيروت لدراسة القانون الروماني. تأثر ق. ساويروس بمجموعة من الطلاب المسيحيين في بيروت، وبدأ يدرس أقوال ق. باسيليوس وق. غريغوريوس النزينزي، ونال المعمودية المقدسة[٦]

---

[4] *Ibid*., p. 613.

[5] *The Syriac Chronicle*, Bk. 9, ch. 16, p. 257.

[+] بعض الكتب تقول إنه وُلِد ما بين سنة ٤٥٦م– ٤٥٩م.{م}، و**{م}** سوف تكون اختصارًا لتعليق المترجم إلى اللغة العربية.

[*] بعض الكُتُب تقول إنه كان من أُسرةٍ مسيحيةٍ وإن أحد أقربائه كان أُسقفًا بنفس الاسم. لكن سيَر حياته القديمة تبين أنه لم يكن قد اعتمد إلى أن تعرف على أصدقائه المسيحيين.{م}

[٦] أجمع أثناسيوس ويوحنا وزكريا على أن ق. ساويروس اعتمد في مزار القديس لاونديوس، وهناك دليلٌ على أنه كان لايزال وثنيًا أثناء فترة دراسته في بيروت، وهذا الدليل موجودٌ في عِظة قبطية تُطابق نظيرتها السريانية رقم ٢٧. يقول G. Garitte إن العظة القبطية (Ch.4, sections 2-6) تحتوي على صلاة ق. ساويروس في المزار لكي يُخلِّصه الرب من عبادة الأوثان وعادات عائلته، وهذه الجُملة موجودة في العظة القبطية (وهي الأصلية)، لكنها حُذفت من النسخة السريانية. راجع: G. Garitte, *Le Muséon* 79 (1966), pp. 335-386

في مزار القديس لاونديوس Leontius [#] في طرابلس الشام Tripoli.

بعد معموديته اِزداد في نُسكه، وكان يقضي أغلب وقته في الكنيسة. تأهل للعمل كمحامٍ، وزار أورشليم حيث قرر أن يترهب[*]. ترك أورشليم بحثًا عن حياة نُسكية أكثر هدوءًا، وذهب إلى صحراء إليوثِروبوليس Eleutheropolis، وهناك أُصيب بالمرض فنصحوه بالالتحاق بدير رومانوس Romanus. في هذه الفترة أعطاه إخوته ميراثه من أبويه، وبعدما أَعطى معظم نصيبه للفقراء، اشترى ديرًا بالقرب من مايوما Maiuma (بالقرب من غزة).

اشترك ق. ساويروس بالفعل بشكلٍ نشيط في رفض مجمع خلقيدونية. اعتلى ق. بطرس الإيبيري[٧] Peter the Iberian كُرسي الأسقفية لمدينة مايوما، وهو أحد الأسقفين اللذَين قاما برسامة ق. تيموثاوس إيلوروس[±] Timothy Aelurus، والذي اتَّبع ق. ساويروس

[#] ارتبط القديس ساويروس بالقديس لاونديوس، وهو الذي ظهر له بعد ذلك قائلاً له: «كفاك قراءة في كُتب الفلسفة، هلم اتبعني لكي تتعمق في دراسة قوانين الله التي يقرأها الآباء حتى أيام نياحتهم. انهض يا ساويروس وأعدّ نفسك للعمل الجدّي في الكنيسة، واسلك في الرهبنة لكي تعرف الجهاد بقوةٍ، وتحمِل ترس الإيمان الذي به تقدر أن تُطفئ جميع سهام الشرير الملتهبة». راجع: تادرس يعقوب ملطي (القمص) *قاموس شخصيات الكنيسة*.{م}

[*] وهناك التحق بديرٍ تحت إرشاد بطرس الإيبيري. راجع مقدمة كتاب: *Severus of Antioch*, Pauline Allen and C. T. R. Hayward.{م}

[٧] ويعترف ق. ساويروس في رسائله بتأثير بطرس الإيبيري عليه cf. *Select Letters*, Section 5, Letter 11.

[±] البابا تيموثاوس الثاني بطريرك الإسكندرية رقم ٢٦. تنيح سنة ٤٧٧م. وهذا اللقب قد أطلقه عليه أتباع بروتيريوس البطريرك الخلقيدوني للسُخرية من قِصر قامته، ومعناه "القطة" أو "العِرسة". وقد كان كاهنًا من تلاميذ ق. كيرلس الكبير. راجع: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, p.1379.{م}

تقليده بعد ذلك. ينتمي ق. ساويروس بالفعل للحزب غير الخلقيدوني[+] المتشدد الذي قد رفض[⊕] وثيقة الملك زينون "الهينوتيكون"[٨] The Henoticon. لقد كتب ليبراتوس[±] Liberatus رئيس شمامسة قرطاج Carthage يقول عن ق. ساويروس: «طوال مدة إقامته في الدير الإيبيري، لم يكن موافقًا على بيان زينون، ولا على ما فعله بطرس منجوس،... ثم أُرسل إلى القسطنطينية..»[٩]. أُرسل ق. ساويروس بالفعل إلى القسطنطينية لأن نيفاليوس[*] Nephalius الراهب الخلقيدوني كان قد هيَّج الأساقفة في فلسطين ضد الرهبان غير الخلقيدونيين، والذين بدأوا

[+] يستخدم المؤلف لقب "أصحاب الطبيعة الواحدة"، وهو اللقب الذي أطلقه الخلقيدونيون على غير الخلقيدونيين، معتبرون إياهم مُهرطقين بهرطقة أوطيخا، لكن الحقيقة هي أن غير الخلقيدونيين يؤمنون بطبيعة واحدة متحدة أو مُركَّبة (من اثنتين) وليس بطبيعة واحدة وحيدة، وبذا يكون اللقب الصحيح الذي يمكن إطلاقه على غير الخلقيدونيين هو (ميافيزايت) وليس (مونوفيزايت)، وبالتالي فقد قمت باستبدال هذا اللقب بلقب "غير الخلقيدونيين".{م}

[⊕] وقد وافق ق. ساويروس عليها فيما بعد، ولكنه رأى أنها غير كافية وتحتاج بجوارها إلى حُرمٍ صريحٍ لمجمع خلقيدونية.{م}

[٨] سيأتي الكلام عنها لاحقًا.

[±] كاتب خلقيدوني كتَب عن هرطقتي نسطور وأوطيخا، وعن بعض مواقف حياته في *Breviarium Causae Nestorianorum et Eutychianorum*.{م}

[9] *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorun, XVIIII*, ACO 2.5, p.133.13-16 .

وللاطلاع على إدانة ق. ساويروس للبطريرك منجوس، قارن:

Select Letters, Section 4, Letter 2.

[*] راهب نوبي تحول من رفضه لمجمع خلقيدونية إلى الإيمان بهذا المجمع، وذهب لفلسطين وألقى خطبة أمام الكنيسة في أورشليم فاقتنع بها بعضٌ من الإكليروس والرهبان، ونجحوا في طرد ق. ساويروس سنة ٥٠٨م. كتب كتابًا يُعرف بـ *Cyrillian florilegium*، لكن الإمبراطور تعاطف مع ق. ساويروس. راجع: *Severus of Antioch*, Pauline Allen and C. T. R. Hayward.{م}

يتضايقون من ذلك. يُخبرنا يوحنا أن نيفاليوس قد كتب أيضًا مقالةً للدفاع عن مجمع خلقيدونية، لكن ق. ساويروس رد عليها ردًا قاطعًا برسالتين[١٠]. هاتان الرسالتان كانتا أول أعمال ق. ساويروس المُهمة التي كُتبت ضد خلقيدونية، وكُتبت حوالي سنة ٥٠٨م[١١]. أيًا كان، سواء كانت مقالة نيفاليوس ذات قيمةٍ أم لا، فإن إيڤاجريوس[±] Evagrius يُخبرنا بأن ق. ساويروس قد طُرد من ديره بسبب نيفاليوس وأعوانه، ومِن ثَمَّ، فقد توَجَّه إلى مدينة الملك ليدافع عن قضيته وقضية المطرودين معه[١٢].

قضى ق. ساويروس الفترة بين ٥٠٨م- ٥١١م في القسطنطينية، ويبدو أنه تمكَّن تمامًا، وبسرعةٍ، من كسب تعاطف أناسطاسيوس الإمبراطور Anastasius، الذي بدوره لم يكن راضيًا عن البطريرك مقدونيوس Macedonius الذي كانت له صلة واضحة بمجمع خلقيدونية. جَمع الخلقيدونيون الموجودون في العاصمة عبارات منتخبة من أقوال ق. كيرلس، في محاولة لإظهار أن تعاليم ق. كيرلس نفسه تُعضِّد بيان خلقيدونية الخاص بالطبيعتين. قُدِّم هذا التجميع لمقدونيوس، والذي قدمه بدوره للإمبراطور، فقام ق. ساويروس بكتابة مقالته التي تُسمَّى *فيلاليثيس* *Philalethes* أي *"محب الحق"*، والتي قَدَّم فيها السياق الحقيقي لكلام وعبارات ق. كيرلس المُقتبَسة[١٣]. تدهورت العلاقات بين ق. ساويروس ومقدونيوس بشدةٍ، لكن موقف مقدونيوس كان هو الأضعف، فقد خسر مقدونيوس داعميه من الخلقيديونيين المتطرفين

[10] cf. John of Beth Aphtonia, *op. cit.*, p. 232.
[11] cf. Lebon, *Le Monophysisme*, pp. 120-121.

[±] مؤرخ خلقيدوني كتب تاريخ الكنيسة *Church history*.{م}

[12] cf. Evagrius, *The Ecclesiastical History*, ed. J. Bidez and L. Parmentier (London 1898), Bk. 3, ch. 33.

[١٣] ما بين ٥٠٩-٥١١م. قارن.Lebon, *Le Monophysisme*, pp. 124-125.

بتعهده بتأييد "الهينوتيكون"[١٤]. بالإضافة إلى ذلك، كان أناسطاسيوس يكِنّ الضغينة له. ربط إيوفيميوس Euphemius، البطريرك اللاحق، تأييده للهينوتيكون بموافقة أناسطاسيوس، إلَّا إذا كتب أناسطاسيوس إليه بأنه موافقٌ على إيمان مجمع خلقيدونية بدون مساسٍ. وَصَلَت هذه الوثيقة إلى يد مقدونيوس، وبحسب إيڤاجريوس، فإن رفض أناسطاسيوس للوثيقة كان بشكلٍ كبيرٍ هو السبب في طرد مقدونيوس[١٥]. وفي سنة ٥١١م حل تيموثاوس Timothy محله.

كان استبعاد مقدونيوس هو مجرد جزء من الجهود المُدبَّرة من غير الخلقيدونيين. وبينما كان ق. ساويروس موجودًا في العاصمة، كان مار فيلوكسينوس* Philoxenus مشغولاً في فلسطين بتدمير مركز فلاڤيان Flavian بطريرك أنطاكية. عُقِد مجمع سنة ٥١٢م في صيدون بُناءً على أمر أناسطاسيوس، وقُدِّمت لفلاڤيان قائمةً بسبعٍ وسبعين حُرمًا، وكأنها طلبٌ صريحٌ لحَرم مجمع خلقيدونية. رفض فلاڤيان ذلك لأنه لم يكن يرغب في "إيقاظ التنين النائم، وإفساد الكثير بسبب مركزه"[١٦]. لم يكن هذا كافيًا لمار فيلوكسينوس، فقد أبلغ رهبانه أناسطاسيوس بأن فلاڤيان هرطوقي، فتلقوا الأمر بطرده، ورُسم ق. ساويروس بطريركًا على أنطاكية عوضًا عنه في نوفمبر ٥١٢م.

---

[14] cf. Zacharias Rhetor, *Vie de Sévère*, PO 2, p.113.

[15] Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 32.

* أسقف مَنبُج Mabbug أو هيرابوليس Hierapolis، وقد رسمه ق. بطرس القصَّار سنة ٤٨٥م، واحتمل الكثير من الأتعاب لأجل الإيمان القويم، واستشهد مخنوقًا في حبسِه بعد إشعال النيران وقفل منافذ الهواء سنة ٥٢٢م. راجع: تادرس يعقوب ملطي (القمص)، *القديس مار فيلوكسينوس أسقف منبج*، ١٩٩٣م.{م}

[16] *The Syriac Chronicle*, Bk. 7, ch. 10, p. 179. Hamilton & Brook`s translation.

في عظة يوم تنصيبه[١٧]، أقرَّ ق. ساويروس بمجامع نيقية والقُسطنطينية وأفسس، وأقرَّ هينوتيكون الملك زينون "كاعترافٍ بالإيمان الأرثوذكسي"، لكنه حَرم صراحةً كُلاً من مجمع خلقيدونية وطومس ليو، كما حَرم نسطور وأوطيخا، وديودور وثيؤدور "مُعلِّما نسطور"*. وأضاف للقائمة كُلاً من برسوم أسقف نصيبين Barsumas of Nisibis، وإيباس أسقف إديسَّا Ibas of Edessa، وكيروس[#] (قورَش) ويوحنا[±] Cyrus & John of Aigia[١٨]. عُقد مجمعٌ في صور حوالي سنة ٥١٤م[١٩]، وفيه حَرم الأساقفة المجتمعين قرارات مجمع خلقيدونية والطومس بشكلٍ صريحٍ، وقد انضم ق. ساويروس إلى (مار) فيلوكسينوس في تفسيره لِما جاء في الهينوتيكون على أنه "إلغاءٌ لقرارات

---

[17] PO 2, pp. 322-325.

* ديودور الطرسوسي كان قد رفض الاتحاد بين طبيعتي **الكلمة** والجسد، وفرَّق بين ابن الله وابن داود. وثيؤدور الموبسويستي قال إنه يوجد في المسيح اتصالٌ بين شخصين، أحدهما إلهيٌ والآخر إنسانيٌ، وقد كوَّنا معًا شخصًا واحدًا هو شخص الاتحاد (الخارجي)، والذي يشبِّهه بالاقتران بين الرجل والمرأة (وهو يعتبر اتحاد اللاهوت بالناسوت أنه اتحادٌ للسُكني). راجع، الأنبا بيشوي مطران دمياط وكفر الشيخ والبراري، *المجمع المسكوني الثالث في أفسس والصراعات العقائدية في القرنين الرابع والخامس حول شخص وطبيعة السيد المسيح*، ٢٠٠٥م.{م}

[#] كيروس هو الأسقف الخلقيدوني على مَنبُج قبل مار فيلوكسينوس.{م}

[±] ربما يكون يوحنا أسقف نيكوبوليس الخلقيدوني الذي وقف ضده دوروثيؤس أسقف تسالونيكي (٥١٥م- ٥٢٠م). راجع:

Henry Wace - Dictionary of Christian Biography & Literature to End of 6th Century A.D. with an Account of Principal Sects & Heresies, P. 280. june 1999.{م}

[١٨] قارنEM p.186.24. جدير بالذكر أن سرجيوس كذلك أدان برسوم (ودعاه بِرسيا Persia)، وكيروس (قورش) ويوحنا، في رسالة الاعتذار الخاصة به.

[١٩] لمعرفة صعوبة تحديد موعد هذا المجمع، انظر:

Honigmann, *Eveques et Eveches. Monophysites* (CSCO 127, Sub. 2 Louvain, 1951), pp. 16-17.

مجمع خلقيدونية"[٢٠]، ويُخبرنا إيڤاجريوس أن ق. ساويروس لم يَفتُر عن تحريم خلقيدونية يوميًا[٢١].

مما لا شك فيه أن وجود ق. ساويروس في أنطاكية كان أمرًا ملموسًا، فإن يوحنا يخبرنا بأن ق. ساويروس، بمجرد أن صار أسقفًا، قد طَرد الطباخين من قصر الأسقفية، وهَدم الحمامات التي وجدها في القصر[٢٢]، وفي عظاته في الكاتدرائية، كان يُحذِّر الناس من العودة للسباقات[٢٣] والمسرح[٢٤]، ورسائله تُبين قوَّته وانزعاجه من الأمور المادية، لكنه لم يستمر في قصره مدة طويلة.

مات الملك أناسطاسيوس في يوليو ٥١٨م، ويُخبرنا إيڤاجريوس بأن نزاعات كثيرة قد ظهرت في الكنيسة في هذه الفترة. أمَر چوستين Justin بالقبض على ق. ساويروس ومعاقبته في أول سنةٍ لحُكمِه.[٢٥] تمكن ق. ساويروس وعددٌ من الأساقفة من غير الخلقيدونيين من الهرب إلى مصر، ونُفي مار فيلوكسينوس إلى جزيرة غاغرا (أو غنغرة) Gangra. عاش ق. ساويروس في مصر حياة مُضطربة[٢٦]، لكنه كَتب هناك بعض أعماله المهمة، وكما سنرى قريبًا أنه أكمل رسائله لسرجيوس مِن المَنفَى.

---

20 *The Syriac Chronicle*, Bk. 7, ch. 10.

ولمعرفة موقف ق. ساويروس من الهينوتيكون، انظر:

Collected *Letters*, PO 12, Letters 46 (p. 320), 49 (p. 324).

لقد رأى أن الوثيقة رغم احتوائها على اِعترافٍ أرثوذكسيٍ بالإيمان، إلا أنها وحدها غير قادرةٍ على تقديم العلاج الذي كان ضروريًا (أي حرم خلقيدونية بشكلٍ قاطعٍ).

21 Evagrius, *op. cit.*, Bk. 4, ch. 4.

22 John of Beth Aphtonia, *op. cit.*,p.243.

23 Homily 26. See *Bibliography*.

24 Homily 54.

25 Evagrius, *op. cit.*, Bk. 4, ch. 4.

26 EM p.158.6-7; p. 176. 14-17.

ولقد ذكر هذا مرتين في رسالته الثالثة إلى سرجيوس.

يؤرخ ليبون* أعظم أعمال ق. ساويروس ضد مجمع خلقيدونية، "ضد النحوي غير التقي" *Liber contra impium gramaticum* لحوالي سنة ٥١٩م[٢٧]. الأمر المُحزِن بالأكثر هو أن غير الخلقيدونيين من المنفيين بدأوا يختلفون فيما بينهم، ومن ضمن أعمال ق. ساويروس في هذه الحقبة[٢٨] ما كتبه ق. ساويروس ضد يوليان# أسقف هاليكارنِسوس Julian of Halicarnassus.

حوالي سنة ٥٣٠م، خفف چوستنيان Justinian الاضطهاد ضد غير الخلقيدونيين، وفي سنة ٥٣٢م استدعى قادة غير الخلقيدونيين للمُناظرة مع الجانب الخلقيدوني في القسطنطينية. لم يحضر ق. ساويروس هذا المَجمع[٢٩] رغم أنه دُعِي إليه، وقد وعده چوستنيان

---

* ليبون هو مؤرخ عقائدي اهتم بتقديم فكر غير الخلقيدونيين، وهو من قام بترجمة النَص الأصلي السرياني لهذه الرسائل إلى اللغة الفرنسية، وله كتاب عن القديس ساويروس اسمه *"ساويروس صاحب الطبيعة الواحدة"*.{م}

[27] cf. Lebon, *Le Monophysisme*, p. 153.

[٢٨] يؤرخ ليبون ذلك لِما بين ٥١٨م – ٥٢٨م.

cf. Lebon, *Le Monophysisme*, p. 174.

ويَظهر شعور ق. ساويروس بالاِشمئزاز من الدخول في هذا الصراع في كتاب التاريخ السرياني *The Syriac Chronicle*, Bk. 9, chs. 9-13.

أسقف من غير الخلقيدونيين لجأ إلى الإسكندرية بعد طرده من كرسيه سنة ٥١٨م. ثم انحرف وقاد حزبًا سُمِّي Aphthartodocetae أي (الذين ينادون بعدم فساد جسد المسيح) أو Phantasiastae أي (الذين ينادون بمجرد جسدٍ خياليٍ للمسيح) وهو ما معناه أن المسيح أخذ من اللحظة الأولى للتجسد جسدًا غير قابلٍ للفساد، وليس أنه باتحاده بأقنوم الحياة صار غير فاسدٍ. وقد هاجم ق. ساويروس بأربع مقالاتٍ، فرَد عليه ق. ساويروس أيضًا مُفندًا بدعته. وهذا الفكر يَحول دون قبول المسيح للآلام والموت بإرادته الحقيقية. ونفس هذا الرد الذي قاله ق. ساويروس قد قبِلته الكنيسة الكاثوليكية أيضًا. راجع:

The Oxford Dictionary of the Christian Church, p.766.{م}

[29] *The Syriac Chronicle*, Bk. 9, ch. 16.

بالحَصانة، لكنه حضر فيما بعد عند استدعاء چوستنيان له في شتاء ٥٣٤م– ٥٣٥م. في نفس هذه الحقبة، لم يَقبل أنثيموس أسقف تريبيزوند* Anthimus of Trebizond إيمان خلقيدونية – بحسب ما يخبرنا به زكريا[٣٠] – وخَلَف إبيفانيوس Epiphanius على كرسي القُسطنطينية، وق. ثيؤدوسيوس# Theodosius صديق ق. ساويروس جلس على كرسي الإسكندرية.

هذا الاتحاد في معسكر غير الخلقيدونيين جعل افرايم Ephraim الأنطاكي يشعر بالخطر، حتى أنه أرسل مبعوثًا خاصًا إلى أغابيطوس Agapetus في روما[٣١]. كان چوستنيان مشغولاً بعمليةٍ عسكريةٍ لاستعادة روما، و"الغوط" أرسلوا أغابيطوس إلى القسطنطينية للتفاوض مع چوستنيان لصالحهم. وصل أغابيطوس القسطنطينية سنة ٥٣٦م. يخبرنا زكريا بأنه أفسد محبة الملك لساويروس وأنثيموس. تحول اهتمام

---

* عُيِّن أسقفًا على القسطنطينية سنة ٥٣٥م بمساعدة الإمبراطورة ثيؤدورا، لكنه أُدين بعد ذلك مع ق. ساويروس وعُزِل مِن كرسيه القديم لمدينة تريبيزوند. راجع: *Henry Wace - Dictionary of Christian Biography & Literature to End of 6th Century A.D. with an Account of Principal Sects & Heresies, P. 611. june 1999.*{م}

[30] *Ibid.*, Bk. 9, ch. 19.

هو البابا ثيؤدوسيوس الأول البابا رقم ٣٣، رُسم سنة ٥٣٦م. أرسل إليه الإمبراطور چوستنيان يعِده بالولاية على الإسكندرية وأن يجعله بابا لكل إفريقيا بجانب باباويته على الكرسي المرقسي إن وقَّع على قبوله لقرارات مجمع خلقيدونية، فرفض تمامًا. استقبله الإمبراطور والإمبراطورة في القسطنطينية بحفاوةٍ عظيمةٍ وكان معهما رجال البلاط، وقد تعجب الكل من شخصية البابا. التقى الإمبراطور بالبابا ست مراتٍ، وفي كل مرةٍ كان يُظهِر لُطفًا وكرمًا، ليعود فيعرض عليه أمر التوقيع على قرارات مجمع خلقيدونية فيرفض. أخيرًا سجنه في القسطنطينية ليقضي بقية حياته هناك باقيًا على إيمانه وصلاته لأجل شعبه. راجع تادرس يعقوب ملطي (القمص)، *قاموس شخصيات الكنيسة*.{م}

[31] *Ibid.*, Bk. 9, ch. 19.

چوستنيان إلى الغرب بشكلٍ واضحٍ، واستُبدل أنثيموس بميناس Menas كبطريركٍ على القسطنطينية. ورغم موت أغابيطوس في أبريل ٥٣٦م، إلا أن مركز ق. ساويروس وغير الخلقيدونيين قد صار ضائعًا.

أُدين ق. ساويروس ورفاقه[٣٢] في المجمع المكاني[+] المنعقِد في القسطنطينية (σύνοδος ἐνδημοῦσα)[*] الذي انعَقد من مايو إلى يونيو ٥٣٦م. تم اثبات قرارات المجمع بمنشور چوستنيان في ٦ أغسطس ٥٣٦م، وبحسب المنشور، فإن ق. ساويروس أُدين بالنسطورية والأوطاخية[٣٣]، وحُرِمت كُتبه[٣٤]، وحُكم عليه بالنفي[٣٥].

---

[٣٢] كما اتُّهم ق. ساويروس بأنه "بلا رأسٍ" Akephalist. أنظر (ACO 3. P. 137.8-10)، وبأنه أوطاخيٌّ ومانويٌّ (ACO 3. P. 147.35-36). واتُّهم أيضًا بأنه يُعمِّد بمعموديةٍ غير قانونيةٍ (ACO 3. P. 112.35-36) وبعمل اجتماعاتٍ غير قانونيةٍ (ACO 3. P. 113. 14-16)، وفضحوا كونه من خلفيةٍ وثنيةٍ (ACO 3. P. 40. 16-24).

[+] في هذا المجمع الذي لم يتجاوز عدد الحاضرين فيه أربعين أسقفًا، جُرِّد القديس ساويروس من أسقفيته، وأُعطِي لأسقف القسطنطينية لقب "البطريرك المسكوني"، الأمر الذي أثار أسقف روما، حاسبًا أنه هو البابا الوحيد دون بطاركة العالم، وأن لقب "البطريرك المسكوني" خاصٌ بالسيد المسيح نفسه بكونه أب المسكونة كلها! من هنا بدأ النزاع بين الكنيستين في روما والقسطنطينية حول الألقاب. أُثير أيضًا موضوع "العلاّمة أوريجينوس" حيث كان لتلاميذه أثرٌ فعالٌ، واستطاع الخصوم أن يؤثِّروا على الإمبراطور الذي حسب نفسه الفيصل في الأمور اللاهوتية والروحية فأصدر حُكمًا يحرم أوريجينوس. راجع: إيريس حبيب المصري، *قصة الكنيسة القبطية*، ك٢، بند ١٧١– ١٨٠.{م}

[*] والتعبير اليوناني يعني مجمع في بيته (محلِّي أو وطني)، أنظر (٢كو ٥: ٦، ٨)، أنا مدين بالفضل لنيافة الحبر الجليل الأنبا إبيفانيوس لتنبيهي لهذا المعنى.{م}

[33] cf. ACO 3, p. 121. 5-9.

[34] *Ibid.*, lines 22-27.

[35] *Ibid.*, lines 30-34.

بحسب ما كتب أثناسيوس، غادر ق. ساويروس القسطنطينية بمساعدة الإمبراطورة ثيؤدورا* Theodora فعاد إلى مصر[36]، وهناك في مصر حوالي سنة ٥٣٨م «زاره الرب بأنوارٍ عجيبةٍ..... ثم غلبه النعاس»[37].

كان أنطونينوس أسقفًا على حلب Aleppo، وكان قَبله بطرس، وهو أحد الأسقفين اللذَين ساعدا في رسامة ق. ساويروس سنة ٥١٢م[38]، وهو أيضًا الذي راسله ق. ساويروس عدة مرات أثناء فترة حَبريته[39]. طُرد أنطونينوس سنة ٥١٩م والتجأ إلى الإسكندرية. يُسجِّل لنا التاريخ المدوَّن

---

* بعدما حُكم عليه بتجريده وحرمانه، كان الإمبراطور في حالة ثورةٍ عنيفةٍ ضده حتى صمم على قطع لسانه. تدخلت الإمبراطورة التقية ثيؤدورا التي شفعت في القديس ساويروس الأنطاكي، فاكتفى الإمبراطور بحرمانه من الدخول إلى إيبارشيته، وبالفعل التجأ إلى مصر ليجد فيها موضع راحةٍ ومكان خدمةٍ. راجع: إيريس حبيب المصري، *قصة الكنيسة القبطية*، ك٢، بند ١٧١ – ١٨٠. والإمبراطورة ثيؤدورا هي زوجة چوستنيان الأول، عُرفت بجمالها وقدرتها وإرادتها الحديدية وبذخها وغناها مع علمها وحزمها. تزوجها چوستنيان سنة ٥٢٣م، وتُوِّجت كإمبراطورة عام ٥٢٧م، وكان لها دورها الفعّال في المناقشات اللاهوتية كما كانت مملوءة حيوية في الأعمال الأخرى. على خلاف رجلها كانت تحب القديس ساويروس الأنطاكي وتسند الكنيسة المصرية غير الخلقيدونية. كان لها دورٌ كبيرٌ في الإصلاحات الأخلاقية، كما كانت تهتم بالأعمال التقوية بكل وسيلة. وكانت تهتم ببناء الكنائس والمستشفيات. وُجدت صورتها بالموزاييك في كنيسة برافينا اسمها St. Vitale. راجع: *Dict. of Christian Church*, p 1358. {م}

[36] Athanasius, *op. cit.*, pp. 709-710.

[37] *Ibid*., p. 716.

[38] cf. *Chronicon anonymum ad AD 846 pertinens*, ed. E.W. Brooks (CSCO 3, Syr. 3, 1904), p. 221, line 12.

[39] cf. *Select Letters*, Section 1, Letters 14, 15 and 16 (pp. 63-70 in Brooks` text) Also *Collected Letters*, Letter 29, PO 12, p. 260.

حتى سنة ٨٤٦م أنه قد تعرَّض لاضطهاداتٍ في أماكن مختلفة، ومات في القسطنطينية[40].

أما عن سرجيوس، فيقول ليبون: «نحن لا نعرف شيئًا عن بلده أو تاريخ حياته، باستثناء المناقشات التي سبق وتكلمنا عنها»[41]. يمكننا أن نلاحظ من رسائل سرجيوس أنه كان متطرف في فكرته عن الطبيعة الواحدة، ويبدو أنه استمر موجودًا في الشرق[42] بعد أن صار چوستين إمبراطورًا. لذا، فمِن الواضح أنه لم يكن أُسقفًا، رغم أنه كانت له بعض الشُهرة.

إننا لا نعلم الخلفية الكاملة عن أصل الرسائل المتبادلة بين سرجيوس وساويروس، لكن يمكننا أن نُخمِّن بعضها. في البلدة غير المعروفة التي كان يعيش بها سرجيوس، كان هناك اتجاه متعصب ضد العائدين إلى إيمان غير الخلقيدونيين. سرجيوس كان له شرحٌ مختصر يسمَّى *"الكيفالايون"* [*] (*κεφάλαιον*)– والذي يبدو أنه كان اختبارًا عقائديًا لإيمان العائدين–[43] يقول فيه: «إننا لا يجب أن نتكلم عن طبيعتين أو سمتين خاصتين two proprieties مِن بَعد الاتحاد غير الموصوف»[44]. عُرِض كتاب سرجيوس *"الكيفالايون"* في مجلِسٍ كان أنطونينوس أسقف حلب عضوًا فيه. كان رأي المجلس هو تصحيح الجملة السابقة بأُخرى تقول: «إننا لا يجب أن نتكلم عن سماتٍ خاصةٍ

---

[40] *Chron. A. 846*, *op. cit.*, p. 226, lines 7-11. Also cf. Honigmann, *op. cit.*, pp. 25-26.
[41] *Le Monophysisme*, p. 170.
[42] EM p.156.4-7.

[*] ربما يكون معناه فصل كتاب أو حرف كبير.{م}

[43] في EM p.95.22 يجاوب ق. ساويروس على *رسالة سرجيوس الأولى*، ويطلب منه استخدام صيغة إيمان مجمع نيقية كاختبارٍ للإيمان، بدلاً من الكيفالايون.

[44] EM p. 71.1-3.

منقسمةٍ divided proprieties»[٤٥]. ادَّعى سرجيوس أن هذا الحُكم صعب الفهم، وأن هناك سؤالاً مُهمًا، ألا وهو: هل كلمة "سمات خاصة" (ܕܝܠܝܬܐ/ دِيُلِيثو) التي ذكرها، لها نفس المعنى الذي يقصده المجلس؟ خضع سرجيوس للحُكم[٤٦]، لكنه سجل العديد من الاعتراضات عليه، وطلب من الآباء المجتمعين مساعدته. تم تمرير الطلب إلى ق. ساويروس، وبدأت المراسلات.

إن تحديد تاريخ المراسلات ليس بالأمر السهل. لقد خاطب سرجيوس مجلس الأساقفة بشكلٍ واضحٍ حينما قال: «أيها الآباء المباركون»[٤٧]، ويتساءل ليبون: «هل كان هذا مجمعًا؟»[٤٨]. لا يمكننا أن نؤكد هذا. وإن كان، فهل كان أنطونينوس رئيسًا للمجمع؟ من الجائز، لأن سرجيوس كان يُخاطبه. لكن ق. ساويروس نفسه لم يكن موجودًا في هذا الوقت، لأنه كان يقول إنه «بعيدٌ جدًا»[٤٩]، وإن كان بالفعل مَجمعًا، فهل يمكن أن نستنتج ما هو أكثر من ذلك بخصوصه؟ يقترح ليبون أنه كان مجمع صور Tyre سنة ٥١٤م[٥٠]، مما يجعل تاريخ أول رسالة حوالي سنة ٥١٥م[٥١].

هناك دليلٌ أسهل موجودٌ داخل الرسائل يبين تاريخها، لأن سرجيوس وق. ساويروس في الرسالة الثالثة لكلٍ منهما أشارا لحدثٍ يؤرَّخ له إلى ما بعد سنة ٥١٨م. دعونا نأخذ هذه النقاط بالترتيب، حيث أن سرجيوس أشار في رسالته الثالثة إلى الشرارة التي حدثت بسبب لسانه الضعيف

[45] EM p. 71.4-5.
[46] EM p. 70.23.
[47] EM p. 72.27.
[48] *Le Monophysisme*, p. 166.
[49] EM p. 158.22.
[50] *Le Monophysisme*, p. 168.
[٥١] يتبع ليبون هونيجمان في هذا التأريخ. Honigmann, *op. cit.*, p. 26 n. 6

حينما قال: «بسبب بُعد الأساقفة الموجودين في الشرق»،[٥٢] والتي من المحتمل بشكلٍ كبيرٍ أن تكون إشارة إلى إبعاد الأساقفة غير الخلقيدونيين بعد موت أناسطاسيوس سنة ٥١٨م، وبعدها في نفس الرسالة،[٥٣] صلَّى سرجيوس لكي يطول عُمر ق. ساويروس قائلاً إنه يتطلع لذلك الوقت الذي سوف يقول فيه للرب الإله: "رددت سبي يعقوب"[٥٤].

وقد أَظهر ق. ساويروس بشكلٍ واضحٍ ما هو بعد تاريخ ٥١٨م في رسالته الثالثة، حينما تحدَّى سرجيوس بقوله: «لذلك وضِّح لي، في الست سنوات التي تكلمت فيها في كنيسة أنطاكية، وكتبت خطابات كثيرة، متى قلت أنا إن عمانوئيل هو جوهرٌ واحدٌ، وله دلالة واحدة وخاصية واحدة؟!»[٥٥]. ثم في نفس الرسالة، قال ق. ساويروس إنه ابتُلي بالهرب من أعداء طريقه[٥٦]. وفي آخرها يشير ق. ساويروس إلى ق. ديسقورس

[52] EM p. 156.6.
[53] *Ibid*., p.157.6-7.

[٥٤] (مز ٨٥: ١).

[55] EM p. 172.19-23.
[56] *Ibid*., p.176.14-15.

الثاني السكندري*– الذي تنيح في ١٤ اكتوبر ٥١٧م[٥٧،#] – بعباراتٍ تُبين أنه قد تنيح.

* البابا ديسقورس الثاني، كان سكرتيرًا لسلفه البابا يؤانس الثاني وابن عم البابا تيموثاوس الأول، وقد اشتهر بالاستقامة والولاء التام للإيمان الأرثوذكسي، قُدِّم بطريركًا بإرشاد الروح القدس سنة ٥١٧م. طلب القيصر نفسه تعيينه، ومع محبة الشعب له رفضوا تدخل الأباطرة في اختيار البابا، مما تسبب في تأخير سيامته. ما أن اعتلى الكرسي المرقسي حتى جدد الشركة مع القديس ساويروس بطريرك أنطاكية وغيره من الأساقفة الأرثوذكسيين، ضمنها القول عن الثالوث القدوس المساوي في الجوهر والألوهية، ثم شرح التجسد وأن الله **الكلمة** قد اتحد بجسدٍ بشريٍ كاملٍ في كل شيء بنفسٍ عاقلةٍ ناطقةٍ، وأنه صار معه بالاتحاد ابنًا واحدًا، ربًا واحدًا لا يفترق إلى اثنين، وأن الثالوث واحدٌ قبل الاتحاد وبعده لم تدخل عليه زيادة بالتجسد. ردوا عليه برسائلٍ مؤيدة للإيمان القويم، والناطقة بإخلاصهم له وبفرحهم لنواله هذه الكرامة السامية، فرد عليهم برسالةٍ مملوءة بالمحبة. أثار بعض المصريين فتنة في الإسكندرية أغضبت الإمبراطور أناسطاسيوس، فخافوا ورجوا من باباهم، الذي كان الإمبراطور يعرفه شخصيًا ويحبه، أن يشفع فيهم لكي يدفع عنهم أذى الإمبراطور، فقصد إلى الإمبراطور لساعته. وقد نجح في مهمته إذ أعلن الإمبراطور صفحه عن المشاغبين. أُهين في شوارع القسطنطينية ومع هذا لم يفتح فاه، محتملاً بصبرٍ. كانت أيام البابا ديسقورس الثاني قصيرةً، فلم تتجاوز باباويته السنتين، انضم بعدها إلى أسلافه، تاركًا شعبه يبكيه ويتألم من أن راعيًا روحيًا مثله انتقل إلى عالم النور بهذه السرعة. **راجع:** إيريس حبيب المصري، *قصة الكنيسة القبطية*، الكتاب الثاني، صفحة ١٢٤.{م}

57 Honigmann, *op. cit.*, p. 144. (Cf. Schwartz, ACO 2.5, P. 134 note 7).

بحسب إيريس حبيب المصري فقد تنيح سنة ٥١٩م.{م}

٢- مجمل الأحداث التي تبعت خلقيدونية، كخلفية لحياة القديس ساويروس

إن الفترة ما بين التسعين والمائة سنة التي تبعت مجمع خلقيدونية كانت مرحلة تاريخية معقدة بشكلٍ كبير، لكن يمكننا استنتاج بعض التوضيحات من خلال الإشارة إلى بعض الأسباب التي كانت موجودة بشكلٍ متسع. على سبيل المثال، يشير ويجرام Wigram[٥٨] إلى سياسة الأباطرة الذين فقدوا روما بعد خلقيدونية مباشرةً، وحاولوا استرجاعها في القرن السادس، كما يشير أيضًا إلى المشاعر القومية التي نمت عند بعض مناطق الإمبراطورية؛ وإلى غيرة أساقفة الكراسي العُظمى، حيث منح القانون ٢٨ من قوانين مجمع خلقيدونية لكرسي القسطنطينية السُلطة التشريعية بالنسبة للشرق، أكثر من مجرد الأفضلية الشرفية. وأشار أيضًا إلى تمسُّك روما بقرارات مجمع خلقيدونية، والتي أيَّدت طومس ليو.

إن الروايات التي تبعت هذه المرحلة لم تكن بغرض إثبات التاريخ الخاص بها، بل كان القصد منها بالأكثر هو أن تضع حياة ق. ساويروس في صورة مَن هو ضد الخلفيات التي كانت في أيامه[٥٩]، وأن تُظهِره كمَن هو موافقٌ وتابعٌ لمَن سبقوه، رغم كونه شخصية محافظة.

في سنة ٤٥١م نُفي ق. ديسقورس السكندري بعد مجمع خلقيدونية إلى جزيرة غاغرا Gangra في بافلاغونيا Paphlagonia، وعُيِّن بروتيريوس Proterius الخلقيدوني عوضًا عنه، واستقبله الإسكندريون بهياجٍ شديدٍ. في أورشليم، رفض الرهبان غير الخلقيدونيين جوڤينال Juvenal الأسقف الخلقيدوني، وعُيِّن ثيؤدوسيوس Theodosius عوضًا عنه. وقبل أن يُغيِّر الإمبراطور مرقيان Marcian الأسقف جوڤينال، تمكن ثيؤدوسيوس من رسامة عدد من الأساقفة، ومن بينهم

---

58 Wigram, *op. cit.*, p. 9 ff.

٥٩ لمعرفة الخلفية التاريخية لهذه المرحلة يمكن الاطلاع على Wigram, *op. cit.*.

بطرس الإيبيري الذي أصبح أسقف مايوما بالقرب من غزة، وثيؤدوتوس Theodotus أسقفًا على چوبا (يافا) Joppa[٦٠].

جدد شعب الإسكندرية عداءه لبروتيريوس بعد موت مرقيان سنة ٤٥٧م، وعاد الذين نفاهم مرقيان. بالرغم من أن بروتيريوس كان لا يزال على قيد الحياة ويقوم بمباشرة أعمال البطريرك، إلا أن الشعب اختار ق. تيموثاوس إيلوروس– من غير الخلقيدونيين – أسقفًا له[٦١]. لقد كان بطرس الإيبيري واحدًا من الذين كان لهم دور في هذه الرسامة.[٦٢] ثم حدث هياجٌ آخر، وقُتل بروتيريوس في حجرة المعمودية*. أرسل الامبراطور ليو Leo بعد ذلك العديد من المنشورات الدورية في كل أنحاء الإمبراطورية، يطلب من الأساقفة أن يوضحوا موقفهم من رسامة ق. تيموثاوس إيلوروس، ومن مجمع خلقيدونية. عبَّر الأساقفة عن تمسكهم بخلقيدونية، وأدانوا رسامة ق. تيموثاوس بالإجماع، وحُكِم عليه بالعقوبة في غاغرا[٦٣]. اختار الإسكندريون± شخصًا آخر يُدعى تيموثاوس، وهو رجلٌ خلقيدونيٌ معتدلٌ، ولقبوه بـ "المِلكاني" Basilicus أو "سالوفاشيولاس" Salophaciolus#.

أصبح زينون Zeno إمبراطورًا في فبراير ٤٧٤م، لكن نتيجة لحدوث مؤامرة مَلكية، أخذت زوجة أبيه "الأُغوسطا" ڤيرينا Augusta Verina

---

[60] Evagrius, *op. cit.*, Bk. 2, ch. 5

[61] *Ibid.*, Bk. 2, ch. 8.

[62] Severus, *Select Letters,* Section 2, Letter 3 (p. 252 in Brooks` text).

* يُخبرنا زكريا أن الذين قتلوه هم جنود الامبراطور الذين سأموا من إلحاحِه المتواصل على قتل الشعب الذي يتبع البابا تيموثاوس.

Zachariah, *op. cit*, I, p.171.{م}

[63] cf. Evagrius, *op. cit.*, Bk. 2, chs. 9-11.

± والذين اختاروه هم أتباع الامبراطور من الخلقيدونيين.{م}

صاحب القلنسوة.{م}

دور القيادة، ونَزعت عنه مَلَكيته سنة ٤٧٥م، وملَك باسيليسكوس Basiliscus عوضًا عنه لمدة عشرين شهرًا. استدعى باسيليسكوس ق. تيموثاوس إيلوروس من منفاه للقسطنطينية، وانضم إليه ق. بطرس القصار[±] Peter the fuller أسقف أنطاكية – من غير الخلقيدونيين – الذي كان منفيًا. بحَسب إيڤاجريوس وزكريا، أقنع ق. تيموثاوس إيلوروس الإمبراطور باسيليسكوس بإرسال منشورٍ مَلَكيٍ لأساقفة الإمبراطورية، يحرم فيه مجمع خلقيدونية بشكلٍ قاطعٍ، ويحرم طومس ليو. أمر الإمبراطور في منشوره بحرق[٦٤] هذه العقيدة. يخبرنا زكريا أن أكاكيوس أسقف القسطنطينية Acacius of Constantinople تأثر بمجادلات ق. تيموثاوس العقائدية، لكنه تردد في التوقيع على المنشور الذي يحرم مجمع خلقيدونية، لأنه بذلك سيُقلِّل من سُلطة كرسيه[٦٥].[*] أيًا كان، فإن بطرس القصار قد وقَّع، ووقَّع كذلك أناسطاسيوس أسقف أورشليم Anastasias of Jerusalem، وبولس أسقف أفسس Paul of Ephesus، وخمسمائة[٦٦] أُسقف آخرون[٦٧].

[±] ويقال إنه هو مَن أضاف "الذي صُلب عنا" على التريساجيون (الثلاثة تقديسات)، واعتمد عليها في دحض تعاليم نسطور وأصحاب الطبيعتين لتأكيد أن السيد المسيح هو القدوس الذي بتجسده مات. راجع: تادرس يعقوب (القمص)، *قاموس شخصيات الكنيسة*. كما يقول ثيودور ليكتور Theodore Lector المؤرخ إنه هو مَن أدخل تلاوة قانون الإيمان في القداس، وذِكر الثيؤطوكوس في كل خدمةٍ، والبَركة السرِّية في المسح بالزيت، سواء في المعمودية أو التثبيت أو التدشين. راجع: *The Oxford Dictionary of the Christian Church* p.1072.{م}

[64] cf. *The Syriac Chronicle*, Bk. 5, ch. 2; Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 4.

[65] *The Syriac Chronicle*, Bk. 5, ch. 1.

[*] حيث منح مجمع خلقيدونية لكرسي القسطنطينية مكانة متميزة بين الكنائس.{م}

[66] cf. Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 5.

[٦٧] يقول زكريا إنهم كانوا حوالي سبعمائة أسقف.

ذهب ق. تيموثاوس بعد ذلك إلى أفسس، وهناك دعا لإقامة مجمعٍ، وأعاد لهذا الكُرسي مقامه البطريركي، والذي كان قد نُزع عنه في مجمع خلقيدونية[٦٨]، ومِن هُناك سافر إلى الإسكندرية. تاريخيًا، يمكننا أن نلاحظ نقطتين بخصوص هذا: أولاً، ق. تيموثاوس كان هدفه الأساسي هو حرم مجمع خلقيدونية بشكلٍ واضحٍ. ثانيًا، وبنفس الوضوح، كان حرم مجمع خلقيدونية ضد رغبة القسطنطينية، وهو ما أثار غيرة هذا الكرسي.

عند عودته إلى الإسكندرية، كان ق. تيموثاوس قد أصبح رجلاً مشهورًا. ورغم كونه من غير الخلقيدونيين، إلا أنه أصر على عقيدة "من طبيعتين"[#]، وكتب من منفاه رسائل ضد الخلقيدونيين، وأيضًا ضد الأوطاخيين، كما أنه فضَح إيمان كلٍ من إشعياء أسقف هرموبوليس Isaiah of Hermopolis وثيؤفيلس القس السكندري بالأوطاخية[٦٩]، وحثَّ على ضرورة معاملة العائدين من إيمان أصحاب الطبيعتين (أتباع بروتيريوس) معاملة رعوية مترفِقة. لقد أشار بكل وضوحٍ إلى قوانين ق. كيرلس وق. ديسقورس، بأنه إن ارتد أسقفٌ أو كاهنٌ أو شماسٌ، لا بد أن يُعطَى قانون توبةٍ لمُدة سنة، وبعدها يعود لرتبته الأولى[٧٠]. إن كل ما طلبه من أتباع بروتيريوس هو أنهم لا بد أن يحرموا خلقيدونية والطومس[٧١]. هذا الاعتدال جعله يكسب أعداءه، في حين أن ثيؤدوتوس

---

[68] *Ibid*., Bk. 3, ch. 6.

[#] لا يَفهم الكثير من الخلقيدونيين حتى الآن أن غير الخلقيدونيين يؤمنون بأن الطبيعة الواحدة المتجسدة هي من طبيعتين، ولكنهم يظنون أننا نذيب الناسوت في اللاهوت كي يصيرا طبيعة واحدة، وبالتالي فهم مازالوا يدعوننا بـ"المونوفيزايت".{م}

[٦٩] قارن *The Syriac Chronicle*, Bk. 4, ch. 12. كان بطرس الإيبيري ضد أوطيخا، وقد حرم يوحنا النحوي السكندري، الذي كتب كتاباتً باسم بطرس: قارن *ibid*., Bk. 3, ch. 10.

[70] *Ibid*., Bk. 4, ch. 12.

[71] cf. *ibid*., Bk. 5, ch.4, and Evagrius, *op. cit*., Bk. 3, ch. 6.

أسقف يافا أراد اتخاذ موقفٍ أشد قسوةٍ مع أتباع بروتيريوس العائدين، وأراد إعادة مسحهم[٧٢]. لقد ترك حزب ق. تيموثاوس وكوَّن جماعة مُنشقة متطرفة الفكر. اهتم زكريا بشكلٍ كبيرٍ بإخبارنا أن بطرس الإيبيري لم يوافق مطلقًا على هذه الجماعة، بل كان متفقًا مع ق. تيموثاوس بشدةٍ.

تاريخيًا ولاهوتيًا، يمكننا أن نرى في ق. تيموثاوس وبطرس الإيبيري موقف غير الخلقيدونيين التابعين للقديس كيرلس بشكلٍ واضحٍ، أكثر من كونهم أوطاخيين[٧٣]. رعويًا، موقفهما فيه ممارسة معتدلة. لقد رأينا بالفعل أن ق. ساويروس عبَّر عن إعجابه ببطرس الإيبيري، ومن خلال رسائله يمكننا أن نرى اهتمامه بالسَير على خُطى ق. تيموثاوس من جهة الرعاية. ففي مسألة أتباع ثيؤدوتوس العائدين[٧٤]، كَتب ق. ساويروس أنهم يجب فقط أن يخضعوا لقانون التوبة الذي حدده ق. تيموثاوس[٧٥]، وفي مسألة الخلقيدونيين العائدين، كَتب أنه يتبع مثال ق. تيموثاوس، الذي حينما وصل إلى الإسكندرية قَبِل هؤلاء العائدين من هرطقة الطبيعتين، بعد تحريمهم لهذه الهرطقة كتابةً، وقبولهم لمُدة انفصال لأجل التوبة[٧٦].

---

[72] *Ibid., The Syriac Chronicle,* Bk. 5, ch. 4; Evagrius, Bk. 3, ch.6.

[73] *Fragments* of Timothy Aelurus, ed. F. Nau, PO 13, pp. 202-236; R. Y. Ebied and L. R. Wickham, "*A collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus*", JTS 21 (1970), pp. 321-369; and J. Lebon, "*La Christologie de Timothée Aelure*", RHE 9 (1908), pp. 677-702..

[٧٤] يخبرنا ق. ساويروس أن ثيؤدوتوس قد اتبع حماقات يوحنا النحوي، وبالتالي فهو في نظر ق. ساويروس أوطاخيًا.

Select Letters, Section 5, Letter 6 (pp. 356-357 in Brooks` text).

[75] Severus, *Collected Letters,* Letter 34, PO 12, p. 277.

[76] Severus, *Select Letters,* Section 1, Letter 60 (pp. 201-202 in Brooks` text).

لقد رفض إعادة المسحة* تمامًا[٧٧]. وهكذا، **يمكننا أن نرى خَطًّا واحدًا مع فِكر ق. كيرلس، والذي انتقل إلى ق. ساويروس من خلال ق. تيموثاوس.** يمكننا أيضًا أن نرى ظهور مجموعةٍ متطرفةٍ من غير الخلقيدونيين، والتي اتَّصفت بميلها للأوطاخية، والقسوة الرعوية. إنه أمرٌ مهمٌ أن نرى هنا أسلاف سرجيوس من اللاهوتيين والرعاة، الأمر الذي سوف ندرسه لاحقًا بشكلٍ موجزٍ.

بينما كان ق. تيموثاوس إيلوروس في الإسكندرية، دبَّر أكاكيوس مكيدة لإعادة زينون. لقد تبرأ باسيليسكوس من منشوره الملكي– بعد فوات الأوان – وأعاد حقوق كرسي القسطنطينية. عاد الملك زينون في أغسطس ٤٧٦م، وأُرسِل باسيليسكوس إلى كبادوكية، وهناك قُطعت رأسه. طَرد زينون بطرس القصار من أنطاكية[٧٨]، ولولا كبر سن ق. تيموثاوس لكان قد طرده من الإسكندرية. مات ق. تيموثاوس بعدها، وانتخب أساقفة الإسكندرية ق. بطرس منجوس[٧٩] على مسئوليتهم. طرد زينون بطرس بغضبٍ شديدٍ، وعيَّن تيموثاوس سالوفاشيولاس عوضًا عنه كخليفة لبروتيريوس الخلقيدوني.

بعد ذلك، أرسل الإسكندريون إلى القسطنطينية كاهنًا يُدعى يوحنا#، للحصول على تصريحٍ بانتخاب أسقف لهم عند موت تيموثاوس

* تؤمن الكنيسة القبطية الأرثوذكسية بأن المعمودية تتم مرة واحدة كما ينُص الكتاب المقدس، ولا تُعاد أبدًا حتى لو ارتدّ الانسان عن الإيمان ثم عاد بعد ذلك، بشرط أن يكون قد اعتمد على يد كاهنٍ شرعي ينتمي للكنيسة الأرثوذكسية.{م}

[77] cf. *Select Letters*, Section 5, Letter 6; *Collected Letters*, PO 12, p. 277.

[78] Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 8.

[79] *Ibid.*, Bk. 3, ch. 11.

يوحنا التلاوي، والمقصود بالإسكندريين هنا هو الجانب الخلقيدوني.{م}

سالوفاشيولاس[٨٠]. أيًا كان، فإنه من الواضح أن يوحنا أُخِذ عليه أنه كان يتصيد الأصوات لتعيينه، لكنه عاد بعد أن أقسم بأنه لن يصل لهذا الكُرسي أبدًا. أصدر زينون أمرًا بأن يكون الإكليروس والشعب هم من لهم الأحقية في اختيار بطريركهم بعد موت سالوفاشيولاس. مات سالوفاشيولاس بعدها بفترةٍ قصيرةٍ، وحنث يوحنا بقَسَمه، وحصل على رسامته بطريركًا بالرِشوة[٨١].

عندما سمع زينون بهذا، أمر بأن يُنزع المنصب عن يوحنا لكونه كاذبًا، وبأن يعود ق. بطرس منجوس إلى كرسيه، بشرط توقيعه على وثيقة زينون، التي يخاطب فيها الإسكندريين، وبأن يقبل أتباع بروتيريوس في الشركة. هذه الوثيقة كانت هي الهينوتيكون الذي وُضِع سنة ٤٨٢م[٨٢]. لقد كانت أفضل ما عُمِل سياسيًا وفكريًا.

في عام ٤٧٦م قام أودواكر Odoacer بخَلع آخر إمبراطورٍ رومانيٍ، والمُسمَّى رومولاس أوغوسطولاس Romulus Augustulus، وأَعلن نفسه مَلكًا. ومع خسارة روما والغرب، فُقد جزءٌ من الإمبراطورية، والذي كان مؤتَمَنًا بشدةٍ على لاهوت خلقيدونية. وكما رأينا في أيام باسيليسكوس أن أكاكيوس أسقف القسطنطينية كان مُعجَبًا بالقديس تيموثاوس إيلوروس ومجادلاته العقائدية، لكنه تردد في التوقيع على منشور حرم خلقيدونية. لقد كان خوفه على القانون ٢٨ الخاص بأفضلية كرسيه، فلو كان هذا مضمون، لكان قد صار جاهزًا بشكلٍ تامٍ للميل

---

[٨٠] هذا ما ذكره إيڤاجريوس في (Bk. 3, ch. 12)، أمّا زكريا البليغ فيذكر أن يوحنا كان رسول الفريق الخلقيدوني، بغرض عدم الموافقة على قبول ق. بطرس منجوس كخليفة لتيموثاوس الخلقيدوني.

The Syriac Chronicle, Bk. 5, ch. 6.

[81] cf. Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 12. *The Syriac Chronicle,* Bk. 5, ch. 7.

[82] See. Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 14.

نحو الإيمان بإيمان غير الخلقيدونيين. لقد كان الوقت قد بلغ حد الكمال لمحاولة مصالحة غير الخلقيدونيين عقائديًا بدون تحريم مجمع خلقيدونية. هذا ما شرع الهينوتيكون في عمله.

أقَرَّ الهينوتيكون قرارات الثلاثة مجامع التي عُقِدَت في نيقية والقسطنطينية وأفسس على أنها قواعد الإيمان، وقَبِل الـ ١٢ حُرم التي للقديس كيرلس، وحرم نسطور وأوطيخا. عقائديًا، تجنب الهينوتيكون عبارة "في طبيعتين" (*ἐν δύο φύσεσιν* / *إن ديو فيسيسن*) المُسبِّبة للنزاع، ونادى حقًا بعقيدةٍ إيجابيةٍ تُقبَل من الجانبين. وهكذا، فإنه أكَّد اتحاد الطبيعتين، وفَصَّل أن المسيح هو "واحدٌ وليس اثنين"، وقال إن المعجزات والآلام كانت لشخصٍ واحدٍ[٨٣]. في النهاية، لقد حَرم أي شخصٍ يحمل رأيًا آخر "سواء في خلقيدونية، أو في أي مجمعٍ آخرٍ"[٨٤]. لم يكن هذا الهينوتيكون إدانة لمجمع خلقيدونية، لكنه وَصَل إلى حد إسقاطه، لذا فأهميته تعتمد على إدانته لنسطور وأوطيخا.

من الواضح أن هدف الهينوتيكون كان هو خلق السلام في مصر بين غير الخلقيدونيين وأتباع بروتيريوس، والتهيئة للصُلح بين القسطنطينية والإسكندرية. أيًا كان، فبعد بعض التردد لعدم وجود تحريمٍ صريحٍ لمجمع خلقيدونية ولطومس ليو، وقَّع ق. بطرس منجوس عليه[٨٥]، وكذلك بُطرس القصار بطريرك أنطاكية – الذي عُيِّن بدلًا من كالِنديون Calendion، الأسقف الخلقيدوني الذي رفض التوقيع على الهينوتيكون – وأُسقفا أفسس وأورشليم[٨٦]، ثم أصبح الهينوتيكون بشكلٍ سريعٍ، ليس هو مجرد اختبارٍ للبطريرك بطرس منجوس، بل دستور الإيمان المسيحي للدولة.

---

83 cf. Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 14, p. 113.8-10.
84 *Ibid.*, p. 113.22-24.
85 cf. *The Syriac Chronicle*, Bk. 5, ch. 7.
86 *Ibid.*, Bk. 6, ch. 1.

لقد كان تردد ق. بطرس منجوس في التوقيع له مبرره، فقد تحول الهينوتيكون في مصر إلى فيضانٍ شديدٍ في وقتٍ قصيرٍ. ففي الإسكندرية، ثار عدد ضخم من غير الخلقيدونيين[٨٧] تحت قيادة ثيودور أسقف أنصنا Theodor of Antinoe، الذي انشق على شركة ق. بطرس منجوس، على أساس أن الهينوتيكون لم يتضمن حرمانًا واضحًا لخلقيدونية والطومس. لتهدئة هذه الفتنة، حرم بطرس بشكلٍ واضحٍ كُلاً من خلقيدونية والطومس، الأمر الذي أثار غضب القسطنطينية وروما، لكن لكونه قد دخل في شركةٍ مع هؤلاء الذين لم ينطقوا بالحرم، ارتد عنه المتطرفون إلى أديرتهم دون أن يعيِّنوا بطريركًا آخر، وأُطلِق عليهم لقب "الذين بلا رأس" Akephalists (*Ακέφαλοι*/ *أكيفالوي*)، أو "المُنشقين" (*Αποσχίσται* / *أبوسخيستاي*).

ينبغي لنا أن نلاحظ العديد من النقاط في هذا الأمر. أولاً: اعتبر إيڤاجريوس – وقد نلتمس له القليل من الُعذر في ذلك* – أن ق. بطرس "عميلٌ مزدوجٌ، ومذبذَبٌ، وانتهازيٌ"[٨٨]. يُخبرنا زكريا بأنه حاول أن يُظهِر للمنشقين أن الهينوتيكون قد ألغى مجمع خلقيدونية بقبوله لحرومات ق. كيرلس الاثنتي عشر، وبحرمِه لنسطور وأوطيخا[٨٩]. إن تفسيره بأن الهينوتيكون قد ألغى خلقيدونية، كان لأجل زيادة شعبيته، كما سنرى فيما بعد*. ثانيًا: لم يكن كل المنشقين متطرفين لفكر أوطيخا، رغم كونهم متحفظين بشكلٍ زائدٍ عن اللزوم. لقد كانوا مستندين – كما يبدو – في مطلبهم بتحريم خلقيدونية، على بطرس الإيبيري[٩٠]، الذي لم يكن من

---

[٨٧] *Ibid.*, Bk. 6, ch. 2. تكلم زكريا عن ثلاثين ألف راهب وعشرة أساقفة.

* هذا رأي المُؤلِّف، والذي بناه على كلام إيڤاجريوس.{م}

[88] Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 17.

[89] *The Syriac Chronicle*, Bk. 6, ch. 2.

[90] cf. *ibid.*, Bk. 6, ch. 1.

الحزب المُتطرف رعويًا – كما رأينا في أيام ق. تيموثاوس إيلوروس. يمكننا أن نقول إن البعض كان يتبع التقليد السكندري البسيط الذي وضعه ق. تيموثاوس إيلوروس، الذي قال إن البروتيريين العائدين يمكن قبولهم إذا حَرموا المجمع والطومس جهرًا. لقد رأينا حقًا أن ق. ساويروس انضم بالفعل إلى هذه المجموعة، ورفض ما فعله ق. بطرس منجوس، ورفض فكرة أن الهينوتيكون كافٍ لعلاج الشقاق بدون إعلان حرم مجمع خلقيدونية.

مات ق. بطرس منجوس في سنة ٤٩٠م، ومات الإمبراطور زينون سنة ٤٩١م. بعد موت زينون، جاء أناسطاسيوس ليملُك، وهو الذي أكمل سياسة محاولة توحيد الإمبراطورية الشرقية على أساس الهينوتيكون. يخبرنا إيڤاجريوس بأنه كان رافضًا لإدخال التغيير، ولذلك: «أثناء هذه الفترة، لم يُعلَن عن مجمع خلقيدونية أي شيءٍ صراحةً، ولا تم رفض قراراته، لكن كان الأساقفة يتصرفون كل واحدٍ بحسب رأيه الخاص»[٩١]. كان إيوفيميوس الخلقيدوني أسقفًا على القسطنطينية، لكنه عُزِل في ٤٩٦م، وعُيِّن مقدونيوس عوضًا عنه. في سنة ٤٩٨م أصبح فلاڤيان أسقفًا على أنطاكية، وفي هذه الفترة بدأ ق. ساويروس يلعب دورًا مُهمًا في تاريخ هذه المرحلة. عندما عُزِل فلاڤيان ومقدونيوس بفضل مجهودات ق. ساويروس ومار فيلوكسينوس، وبِرضا أناسطاسيوس، اختل توازن الهينوتيكون. ولمدةٍ قصيرةٍ أصبح غير الخلقيدونيين هم الأكثر تفوقًا.

لقد قُمنا بالفعل بتغطية بعض الأسباب، لكننا سنرى الآن الخلفية التي يمكن أن يُساء فهم ق. ساويروس بسببها. ذهب ق. ساويروس إلى العاصمة سنة ٥٠٨م، ونال عطف الإمبراطور أناسطاسيوس. بالرغم من أن مقدونيوس قد وقَّع على الهينوتيكون في البداية، إلا أن زكريا يؤكد لنا

[91] Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 30, p. 126.5-8.

أنه كانت له ميول خلقيدونية. يخبرنا زكريا كذلك بأن مقدونيوس إعتاد على الاحتفال بذكرى نسطور كل عامٍ.[٩٢] يخبرنا أثناسيوس الأنطاكي بأن مقدونيوس كان خلقيدوني المُعتقَد[٩٣]، بالإضافة إلى أنه كان يكره أناسطاسيوس. من الواضح أن عَزْل شخص متطرف مثل هذا، يُلمِّح بشِدَّة إلى هدم دواعي الهينوتيكون، والتي تعتمد أساسًا على الاحتفاظ بموقفٍ هادئٍ لكل الأحزاب.

لقد كان عزل فلاڤيان أسقف أنطاكية هو الموقف الأكثر خطورة. كما رأينا سابقًا، فقد رفض فلاڤيان حرم مار فيلوكسينوس لمجمع خلقيدونية بشكلٍ واضحٍ في صيدون سنة ٥١٢م، رغم أنه كان مستعدًا لحرم نسطور ومدرسة ديودور[٩٤]. يخبرنا إيڤاجريوس بأن فلاڤيان اعترف بمجمع خلقيدونية فقط لأجل إسقاط نسطور وأوطيخا، وليس كتعريفٍ للإيمان.[٩٥] لقد كان ق. ساويروس نفسه يبدو موافقًا على تقييم فلاڤيان في خِطابه إلى رهبان الشرق، بعد طرده من القسطنطينية سنة ٥٣٦م[٩٦]. على عكس موقف مقدونيوس، كان فلاڤيان موافقًا على الهينوتيكون، لكن لم يكن هذا كافيًا بالنسبة لمار فيلوكسينوس، الذي صمم على تحريمٍ صريحٍ لمجمع خلقيدونية، وتم عزل فلاڤيان سنة ٥١٢م. أصبح ق. ساويروس بطريركًا على أنطاكية، وكما رأينا، فقد أدان مجمع خلقيدونية في صور سنة ٥١٤م، وفسَّر الهينوتيكون على أنه وثيقة ضد خلقيدونية[٩٧]. وهكذا، أصبح الصُلح الهينوتيكي ميتًا.

---

92 *The Syriac Chronicle*, Bk. 7, ch. 7.
93 Athanasius of Antioch, *op. cit.*, pp. 646, 664.
94 *The Syriac Chronicle*, Bk. 7, ch. 10.
95 Evagrius, *op. cit.*, Bk. 3, ch. 31.
96 *The Syriac Chronicle*, Bk. 9, ch. 20.
97 cf. *ibid*., Bk. 7, 10 and 12.

لقد رأينا بالفعل أن مُدة تفوُّق غير الخلقيدونيين كانت قصيرة. مات أناسطاسيوس سنة ٥١٨م، وأصبح الإمبراطور الجديد چوستين مؤتَمَنًا على علاج الشق الموجود مع روما. استطاع هورميسداس Hormisdas (بابا روما) صُنع السلام مع القسطنطينية، وفي مارس ٥١٩م، قام بطريرك القسطنطينية يوحنا الكبادوكي بحرم سَلَفه أكاكيوس[#] الذي كان سبب الشقاق[٩٨]. هرب ق. ساويروس – كما نعلم – إلى مصر، لكن التيار أصبح الآن ضد غير الخلقيدونيين. لقد رأينا بالفعل مُجمل ما تبقى من حياة ق. ساويروس، والذي اشتمل على إدانته الأخيرة سنة ٥٣٦م. دعونا نرسم معًا الآن باختصارٍ، النقاط التي ظهرت من خلال خلفيته التاريخية.

لقد رأينا أن ق. ساويروس أشار، جنبًا إلى جنب مع آبائه اللاهوتيين "ق. كيرلس وق. غريغوريوس النزينزي"، إلى تأثره بالقديس تيموثاوس إيلوروس، وبطرس الإيبيري. إن كليهما قد أدان الأوطاخية بوضوحٍ، مثلما أدانا النسطورية. لقد كان إيمانهما بالطبيعة الواحدة هو نفس إيمان ق. كيرلس[*]، وسنرى في فحصنا لرسائل ق. ساويروس لسرجيوس، أن ق. ساويروس سار على نفس نهجهم.

لقد حرم ق. تيموثاوس إيلوروس مجمع خلقيدونية بشكلٍ واضحٍ قبل الهينوتيكون، وحرمه كذلك بطرس الإيبيري في أيام ق. بطرس مِنجوس. والآن، **فإننا نقترح أن هذه الإدانة لم تكن تعصبًا**، فكلاهما لم يكن

[#] لأنه وقَّع على الهينوتيكون، ورفع اسم فيلكس الثالث بابا روما من الدبتاخية، واستمر الشقاق بين روما والقسطنطينية لمدة ٣٥ سنة. راجع تادرس يعقوب ملطي (القمص)، *القديس مار فيلوكسينوس أسقف منبُج*، ١٩٩٣م.{م}

[98] cf. The *Libellus Ioannis Episcopi Constantinopolitani*, PL 63.443- 445.

[*] أن الطبيعة الواحدة ليست وحيدة بل مُركَّبة من طبيعتين. "*ميا*" (*μία*) وليست "*مونو*" (*μόνο*).{م}

متطرفًا من الناحية الرعوية، لأنهما رفضا إعادة سر المسحة للعائدين من جماعة بروتيريوس، بعكس ما كان يمارسه ثيؤدوتوس أسقف يافا. بالمثل، أصر ق. ساويروس على إدانة خلقيدونية بشكلٍ واضحٍ، رافضًا الصُلح الهينوتيكي. **لكننا مرة أخرى نقترح أن إدانته لخلقيدونية كانت لأجل المحافظة على القديم، وليس تعصبًا، وهذا واضحٌ من اعتداله الرعوي**. إن المجموعة المُتطرفة هي التي مارست إعادة سر المسحة، ولا يوجد شكٌ في أن ق. ساويروس أدانهم.

لذا فنحن نرى أن ق. ساويروس شخصًا مدقِّقًا بشكلٍ واعٍ جدًا للتقليد. لقد كان محافظًا، لكننا سنحاول أن نُظهِر أن التقليد الذي ينتمي إليه هو واحدٌ من أعظم التقاليد اللاهوتية عُمقًا، ولأجله قدَّم كل ما لديه من مهارة.

٣- الدراسات القديمة لشخصية ق. ساويروس، وعلاقتها باتجاه هذه المقدمة

مما لا شك فيه أن أعظم عمل قُدم عن غير الخلقيدونيين هو *"ساويروس صاحب الطبيعة الواحدة" Le Monophysisme sévérien* لليبون Lebon. نُشر هذا العمل في لوڤين Louvain سنة ١٩٠٩م، وقام ليبون بتحديثها[99] تحت عنوان *"لاهوت المسيح وفقًا للسريان أصحاب الطبيعة الواحدة"* الذي طُبِع في سنة ١٩٥١م. الأكثر أهمية في هذا الكتاب القديم، ما كُتب تحت هذا العنوان في ١٦٠ صفحة، وهو ما سوف نُشير إليه بشكلٍ رئيس.

شرَع ليبون بإعطاء صورةٍ شاملةٍ عن لاهوت غير الخلقيدونيين، ولِذا فقد ذَكر ق. تيموثاوس إيلوروس ومار فيلوكسينوس، وكذلك ق. ساويروس. لقد آلت دراسته إلى جُزأين: الأول، تحت عنوان "تعليم أصحاب الطبيعة الواحدة عن التجسد"[100]، وهو جزءٌ قصيرٌ وتوضيحيٌ. الثاني، تحت عنوان "عقيدة أصحاب الطبيعة الواحدة في التجسد"[101]، وهو الأكثر طولاً وتحليلاً.

في الفصل الأول، وضَّح ليبون أين هو موضع غير الخلقيدونيين من حيث التمايز المُتفق عليه بين اللاهوتيين الإسكندريين والأنطاكيين. لقد قَدَّم لاهوت ق. كيرلس السكندري بشكلٍ مباشرٍ، مُظهرًا أن هذا هو اللاهوت المركزي لغير الخلقيدونيين[102]. ثم قدِّم لنا وصفًا إجماليًا لعقيدة غير الخلقيدونيين، متجاهلاً الآراء الشخصية. لذا، فقد شدد على استبعاد غير الخلقيدونيين لأي شكلٍ من أشكال التغيير فيما يتعلق بالتجسد[103]– أي أن الله **الكلمة** قد صار جسدًا، لكنه ظل كما هو. بالمِثل، احتمَل غير

---

[99] Lebon, *Chalcedon*, p. 453.
[100] *Ibid.*, pp. 425-450.
[101] *Ibid.*, pp. 451-580.
[102] *Ibid.*, p. 431.
[103] *Ibid.*, p. 440.

الخلقيدونيين أشد الآلام لأجل إنكارهم أن الاتحاد إلى طبيعةٍ واحدةٍ قد اشتمل على أي امتزاجٍ أو اختلاطٍ[104]. لقد أظهر استخدام غير الخلقيدونيين لاتحاد الجسد والروح كمثالٍ، مع التصميم على أن هذا الاتحاد لم يَنتج عنه تطابق للجوهر، من النوع الذي يمكن أن يُفسد تمايز الطبيعتين اللتين اتحدتا معًا[105].

تعليقًا على هذا، كتب ليبون أنه رغم أن إنكار غير الخلقيدونيين لهذا الأمر قد حدث مرارًا، إلا أنهم ظلوا دائمًا مُتَّهمين بإدخال الاختلاط والامتزاج للاتحاد. إنه يرى أنهم يُراعون التقليد الخاص بالمُصطلحات[106]، ويرى أنهم قد اقتبسوا مصطلحات ق. كيرلس والآباء الكبادوك، واستخدموا خليطًا من الكلمات التي تُعبِّر عن اتحادٍ صميمٍ تام، لكن بدون أية رغبةٍ في الدلالة على فكرة الامتزاج.

من خلال هذا يمكننا أن نفهم أسلوب ليبون الدراسي. كمؤرخٍ للعقيدة، دَوَّن لنا إنكار غير الخلقيدونيين للامتزاج في الاتحاد، والتطابُق اللفظي مع الكُتَّاب الأولين. وبالتركيز في جملةٍ واحدةٍ فقط، وباستخدام تقسيمات ليبون، سنحاول الإجابة عن السؤال المختلف الذي يقول: "لماذا تُعتبر أية فكرةٍ عن الامتزاج، في تعاليم ق. ساويروس، أمرًا غير لائقٍ؟". إنها محاولة للتحرُك بشكل مُصَغَّر، من الأسئلة التي هي تاريخية في الأساس، إلى الأسئلة التي أساسها لاهوتي.

يبدأ ليبون فصله الثاني بتناول السؤالين اللذَين يُثيران غضب غير الخلقيدونيين:

---

104 *Ibid.*, p. 442 ff.
105 *Ibid.*, pp. 447-449.
106 *Ibid.*, p. 444 and cf. pp. 578-579.

أولًا، السؤال عمَّا إذا كانت هناك طبيعة واحدة أم طبيعتين في المسيح؟ وهذه المسألة أثارها الخلقيدونيون بعبارة (*ἐν δύο φύσεσιν* / *إن ديو فيسيسن*) أي "في طبيعتين".

ثانيًا، السؤال عمَّا إذا كانت "خاصية" (*ἰδιότης* / *إيذيوتيس*) الطبيعتين المتحدتين مُصانةً أم لا، وهو ما أثاره الخلقيدونيون بقولهم:

«σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως»
«ولكن بالحري خواص كل طبيعة مُصانة».

لقد قسَّم الفصل إلى جزأين، كل جزءٍ لفحص سؤال. للإجابة عن السؤال الأول، يقودنا ليبون من خلال دراسة حريصة وتفصيلية عن الألفاظ المستخدَمة عند غير الخلقيدونيين، ليُبيِّن كيف كانت مُصطلحاتهم وكلماتهم مختلفة عن تلك المستخدَمة لدى الخلقيدونيين.

هذه الدراسة تحتوي على ثلاث فقراتٍ. الفقرة الأولى عن "عناصر التجسد" "Les éléments de l'incarnation"[١٠٧]، ويبين ليبون فيها أن غير الخلقيدونيين استخدموا مصطلحات "طبيعة" (*φύσις* / *فيسيس*)، و"أقنوم" (*ὑπόστασις* / *هيبوستاسيس*)، و"شخص" (*πρόσωπον* / *بروسوبون*) كأنها مترادفة تمامًا[١٠٨].* وهكذا، فإن "فيسيس" هي مثل "هيبوستاسيس" و"بروسوبون"، الكل يشير إلى ما هو

---

[107] *Ibid.*, p. 454 ff.
[108] *Ibid.*, p. 461 ff.; pp. 464-465.

* هذا الكلام ليس دقيقًا، لأن ق. كيرلس السكندري قد ميز بين معنى الهيبوستاسيس والبروسوبون، واعتبر أن البروسوبون يمثل الهيئة أو الوجه الخارجي فقط للشخص، بينما الهيبوستاسيس هو الشخص من جهة حقيقته الداخلية. راجع في سي صمويل (الأب): مجمع *خلقيدونية إعادة فحص*، ترجمة د. عماد موريس. إصدار دار بناريون للنشر. الطبعة الأولي يوليو ٢٠٠٩م. صفحة ٥٩٦. وق. ساويروس في *الرسالة الى يوسابيوس* ميَّز تمامًا بين هذه المصطلحات.{م}

"محددٌ" و"فردي". إذًا، بحسب ليبون، فإن غير الخلقيدونيين خلطوا بين الخلقيدونيين والنساطرة، واختزلوا كل ما يخص عقيدة الطبيعتين إلى الاعتراف بكيانين حقيقيين مختلفتين.

الفقرة الثانية عن "فعل التجسد" "L'acte de l'incarnation"، وفيها يؤكد ليبون أنه بالنسبة لغير الخلقيدونيين، التجسد هو فِعل *an act*، واتحاد (*ἕνωσις* / *هينوسيس*). غير الخلقيدونيين لم يُعرِّفوا المصطلح رسميًا، وحاول ليبون أن يفسره باعتبار أن الظروف احتاجت لمجموعةٍ واحدةٍ من الاختيارات، التي تستحق اسم "اتحادٍ"[١٠٩] (*ἕνωσις*). على سبيل المثال، فإن "الاتحاد" ليس له عدو أصيل سوى "العدد"، فلو أن العناصر المُكوِّنة للاتحاد يمكن أن تُعد، فهذا معناه – في مدلول غير الخلقيدونيين – أنها موجودة بشكلٍ مستقلٍ، وأنها كيانات غير متحدة. بالمثل، لشرح فكرة "الاتحاد"، فإن ليبون يقارن بينها وبين "اقتران" (*συνάφεια* / *سينافيا*)، و"تجاور" (*παράθεσις* / *باراثيسيس*)[١١٠]، ويبين أنه لملاحظة فعل التجسد، استخدم غير الخلقيدونيين مُصطلحات أخرى مثل: "التقاء أو اشتراك" (*συνδρομή* / *سيندرومي*)، و"اجتماع أو اتحاد" (*σύνοδος* / *سينودوس*)، و"اتفاق" (*σύμβασις* / *سيمفاسيس*)، بينما استخدم ق. ساويروس كلمة "تركيب" (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*)[١١١].

الفقرة الثالثة عن "مصطلح التجسد"، وفيها تحول ليبون إلى الصيغة الرئيسة لغير الخلقيدونيين: طبيعة واحدة متجسدة لله **الكلمة** (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* / *ميا فيسيس تو ثيو لوغو سيساركوميني*). يوضح ليبون أن الطبيعة التي تؤكد هذه

[109] *Ibid.*, p. 467.
[110] *Ibid.*, p. 468.
[111] *Ibid.*, p. 472.

الصيغة اتحادها هي طبيعة "الله **الكلمة**"، الذي يُسنَد إليه فعل التجسد. الصيغة على هذا النمط تتميز بأنها حسب تعاليم ق. كيرلس وضد تعاليم نسطور[١١٢]. ولشرح النقطة الأساسية من خلال المقارنة، يناقش ليبون باختصارٍ عبارتَي "طبيعة واحدة مُركَّبة" (*μία φύσις σύνθετος* / *ميا فيسيس سينثيتوس*)، و"طبيعةٍ واحدةٍ مزدوجةٍ" (*μία φύσις διττή* / *ميا فيسيس ذيتِّي*)[١١٣]، ثم يتحول للتأمل بوضوحٍ في تعبيرات أصحاب الطبيعتين المسموح بها عند غير الخلقيدونيين. لقد رأينا بالفعل إدانة غير الخلقيدونيين لخلقيدونية ونسطور، وفهمنا أن تعبير "في طبيعتين" يدل على طبيعتين في وجودٍ مستقلٍ. يبين ليبون الآن أن ق. ساويروس قال – لكي يدافع عن نفسه ضد تُهمة المناداة بالاختلاط – إنه مسموح للشخص أن يتكلم عن "طبيعتين" (*δύο φύσεις* / *ديو فيسيس*)، لكن "في الفكر" فقط (*ἐν θεωρίᾳ* / *إن ثيوريا*)[١١٤]. ولكي يدافع عن نفسه أيضًا ضد تهمة الاختلاط، علَّم ق. ساويروس بأن **الكلمة** قد تجسد في "طبيعة واحدة من طبيعتين" (*μία φύσις ἐκ δύο* / *ميا فيسيس إك ديو*)[١١٥]. ولأجل هذين التعبيرين، يُظهر ليبون أن ق. ساويروس يعتمد على تعاليم ق. كيرلس[١١٦].

في الجزء الثاني من الفصل الثاني، تحول ليبون إلى السؤال الثاني الذي ذَكره في البداية، والذي هو: "هل حدثَت صيانة أم إتلاف لخواص الطبيعتين بعد الاتحاد؟"[١١٧] يبين ليبون في البداية ما هي المشكلة. من ناحية، رأى ق. ساويروس في تعاليم الطومس: "أن كل واحدةٍ من

[112] *Ibid.*, p. 483.
[113] *Ibid.*, pp. 486-490.
[114] *Ibid.*, pp. 489-504.
[115] *Ibid.*, pp. 510-516.
[116] *Ibid.*, p. 505 and p. 514 f.
[117] *Ibid.*, pp. 534-576.

الطبيعتين تقوم بما يختص بها بالاشتراك مع الأُخرى"، ومجمع خلقيدونية يقول: «ولكن بالحري خواص كل طبيعة مُصانة»، ما معناه أن هناك حفظًا لخواص الطبيعتين اللتين اتحدتا. لكن بشكلٍ ما، فإن الوجود المستقل لكل طبيعة يبدو أنه مذكورٌ ضمنيًا.

من ناحيةٍ أخرى، قُدِّمَت إلى ق. ساويروس تعاليم المتطرفين من غير الخلقيدونيين، عن طريق كاتبٍ مثل سرجيوس الذي أراد تَضخيم طبيعة الاتحاد، لدرجة أنه نادى باتحاد "الخواص" مِثل اتحاد الطبيعتين.

في تحقيقٍ مُمتازٍ عن عِلم المُصطلحات، يُظهِر ليبون أن ق. ساويروس اجتهد أمام هذه الورطة في إظهار فكرته الخاصة عن الخواص، واصفًا "الخاصية" (*ἰδιότης* / *إيذيوتيس*) بأنها "طبيعيةٌ" (*φυσική* / *فيسيكي*)، أو "بحسب الطبيعة" (*ἡ κατὰ φύσιν* / *هي كاطا فيسين*)، أو "الموجودة في الصفة الطبيعية" (*ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ* / *هوس إن بويوتيتي فيسيكي*)[١١٨]، وبوعيٍ، اتبع تعاليم ق. كيرلس قائلاً: إن "الصفة الطبيعية" (*ποιότης φυσική* / *بويوتيس فيسيكي*) تُعبِّر عن "عِلَّة كيفية الوجود" (*ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι* / *هو لوغوس تو بوس إيناي*)،[١١٩] وبحسب ليبون، فإن جُملة (*ποιότης φυσική* / *بويوتيس فيسيكي*) تُعبِّر عن "جوهرٍ خاصٍ"[١٢٠]، وهو التمايز المُستَمر بين الطبيعتين، والذي يُصر عليه ق. ساويروس. إن التعريف قد مَكَّن ق. ساويروس من إدارة الدفة ما بين النسطورية الواضحة في التمييز بين طبيعتين مستقلتين في الاتحاد، والأوطاخية الواضحة في القبول بأن إحدى الطبيعتين، أو كِلتاهما، في الاتحاد، قد فقدتا كمالهما وهويتاهما.

---

118 *Ibid.*, pp. 537-538.
119 *Ibid.*, cf. pp. 538-539.
120 *Ibid.*, p. 539.

لكن مرة أخرى، بينما وُضِعَت الأساسات، وَضع ليبون نقطة مُصطلحية كبيرة. النقطة اللاهوتية هي أن ق. ساويروس في توضيحه، كان يقوم بشيءٍ مختلفٍ تمامًا عن النسطورية أو الأوطاخية، بعيدًا عن سلوك الطريق اللفظي بين الجانبين المتطرفَين. هذه هي المنطقة التي ستحاول مقدمتنا أن تكشفها.

لقد شرحنا ما نشره ليبون باستفاضةٍ، لأنه استخرج مَراجع تفصيلية، وخلفيات لغوية وتاريخية، تُفيد كل مَن يدرس ما يخُص الطبيعة الواحدة. نحن مديونون له بما اقتبسناه من مَراجِعه.

إن العمل من خلال الإطار الذي قدَّمه لنا ليبون، يُبيِّن أن هناك حيِّزًا لدراسةٍ تكميليةٍ. إن الاتحاد الذي يُخبرنا به ق. ساويروس، والذي شرحه لنا ليبون، لم يكن ببساطةٍ مجرد اتحادٍ، **بل هو اتحاد وفعل قام به الله الكلمة لأجل هدف معين.** يجب علينا إظهار أن هذا الهدف ليس خارجًا عن الاتحاد، بل هو جزء من الأمر الذي جعل الاتحاد يتم بهذا الشكل. إن رؤية هدف الاتحاد كجزءٍ حتمي من طبيعة الاتحاد، سوف تجعلنا نُدخِل على دراستنا لشخصية ق. ساويروس بُعدًا جديدًا. إن هذا البُعد الخلاصي لا يظهر حينما يقوم الفرد بعمل خريطة، وكما سنحاول أن نُظهِر، فإننا يجب أن نفهم المصطلحات، ليس فقط بشكلٍ جامد، بل بشكلٍ حركي "ديناميكي" أيضًا. إننا بالتزامنا بحدود جُملة واحدة – قصيرة لكن دَسمة – لساويروس، وبوضع هدفه ومصطلحاته نصب أعيننا، نأمل أن نسأل أسئلة جديدة ومثمرة، بشكلٍ مُبَسَّط.

مثلما قُلنا، فإن بحث ليبون طُبع سنة ١٩٥١م، ومُنذ ذلك الحين بدأ الاهتمام بغير الخلقيدونيين يزداد. ظهر بعد ذلك بحث لروبرتا شيسنات Roberta Chesnut[١٢١]. اهتمت روبرتا بدراسة العلاقة بين المسيح

---

[121] *Three Monophysite Christologies* (Oxford, 1976).

ومعرفتنا لله من خلال ثلاثة أساليب لاهوتية مختلفة: أُسلوب ق. ساويروس، ومار فيلوكسينوس، ومار يعقوب* السروجي Jacob of Serug. لقد أظهرنا بالفعل أن هدف دراستنا لرسائل ق. ساويروس وسرجيوس هو توضيح تعاليم ومصطلحات ق. ساويروس عن طبيعة المسيح، من بُعدٍ خلاصي. رغم أن روبرتا قد قدمت وصفًا تفصيليًا لبعض ألفاظ وأفكار ق. ساويروس الرئيسة، إلا أنها لم تهتم لا بالناحية الخلاصية، ولا بعلاقة ق. ساويروس بالقديس كيرلس. لذا، فإن عملها لن يقدم لنا سوى القليل مما يفيد دراستنا. يوجد أيضًا عمل حديث آخر، لكنه مهم جدًا، وهو الذي قدَّمه چون ميندورف John Meyendorff، حيث قدَّم چون تقريرًا مميزًا عن المباحثات بعد مجمع خلقيدونية في كتابه "المسيح في الفكر المسيحي الشرقي" *Christ in Eastern Christian Thought*[١٢٢]، ويبيِّن فيه دور ق. ساويروس المُهِم في تشكيل لاهوت الكنائس المُنفصلة، والتي تؤمن بالطبيعة الواحدة (المتحدة كما اتفقنا).

لقد قامت بعض الكنائس غير الخلقيدونية بتقديم أعمال ق. ساويروس الأكثر إثارة. منذ ١٩٦٤م كانت هناك مؤتمراتٌ لاهوتية غير رسمية بين علماء اللاهوت في الكنائس البيزنطية والشرقية الأرثوذوكسية[١٢٣]. مِن ثَم، أقامت الكنائس الأرثوذكسية مجلسًا للحوار

---

* كاتب كنسي سرياني كَتب سير الشهداء، وألَّف الكثير من الألحان، رُسم أسقفًا على باتناي Batnae في سروج Serug سنة ٥١٩م. راجع:

The Oxford Dictionary of the Christian Church, p.721.{م}

[122] Washington and Cleveland, 1969.

[١٢٣] في Aarhus سنة ١٩٦٤، وBristol سنة ١٩٦٧، وGeneva سنة ١٩٧٠، وأديس أبابا سنة ١٩٧١م. ويمكن الاطلاع على منشورات هذه المؤتمرات في التقارير الخاصة بكل مؤتمرٍ تحت اسم،

The Greek Orthodox Theological Review.

اللاهوتي مع الكنائس الشرقية القديمة[124]. التقى هذا المجلس أولاً في أديس أبابا سنة ١٩٧١م، ثم تقابل مع المجلس اللاخلقيدوني في "أثينا" سنة ١٩٧٣م، ثُم مرة أُخرى اجتمعوا في أديس أبابا سنة ١٩٧٥م. إن هذه المقدِّمة كُتبَت بُناءً على نوعية الأسئلة التي دارت بذهن هذا المجلس اللاهوتي.

نحن سنشير بشكلٍ كبيرٍ لبعض النقاط التي أثارها البروفيسور (ڤي. سي. صمويل) V. C. Samuel من الكنيسة السريانية الأرثوذكسية، والبروفيسور (ن. أ. زامبولوتسكي) N. A. Zambolotsky من الكنيسة الروسية الأرثوذكسية. يخبرنا صمويل بهدفه بصراحةٍ شديدة. إن هدفه هو الاستفهام عن «هل ق. ساويروس لم يستطع أن يتعلم إيمان الكنيسة النقي، بسبب أنه انتقد مجمع خلقيدونية والطومس؟»[125]، «وهل رفْض ق. ساويروس لخلقيدونية كان بسبب عقيدته في طبيعة المسيح، والتي تُفسِّر حقيقة المسيح الناسوتية؟»[126]، ولكي يُظهِر صمويل أن ق. ساويروس لم يُذِب ناسوت المسيح، أشار إلى البدع التي رفضها، ألا وهي المانوية والأبولينارية والأوطاخية[127].

بَحَث صمويل كذلك الاتهامات التي وُجِهت إلى ق. ساويروس سنة ٥٣٦م[128]. على أساس كل هذا، يقول صمويل: «ق. ساويروس لم يكن مونوفيزايت»[129]. إن هذا العمل مثيرٌ جدًا، لكن صمويل أثبته باكتشافٍ

[124] cf. Methodios Fouyas, *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils* (Addis Ababa, 1976). P. 223 ff.

[125] "'The Christology of Severus of Antioch", *Abba Salama* (Athens), 4 (1973), p. 126.

[126] cf. "Further Studies in the Christology of Severus of Antioch", *Ekklesiastikos Pharos* (Athens), 58 pts. 3-4 (1976), p. 284.

[127] *Ibid.*, pp. 286-296 and cf. *Abba Salama*, pp. 145-151.

[128] *Ibid.*, pp. 283-286.

[129] *Abba Salama*, p. 145 and cf. pp. 160-161.

هام، وهو أن "ق. ساويروس لم يعترض أبدًا على الاستمرار الديناميكي للطبيعتين في المسيح الواحد، وأن لقب "مونوفيزايت" الذي نُسب إليه ليس سوى إرث المجادلات التي حدثت في العصر الغابر"[١٣٠]. بُناءً على ذلك، يُصمم صمويل على أن الحوار العنيف الذي حدث بين ق. ساويروس ويوحنا النحوي لم يكن حول إن كان ناسوت المسيح حقيقة أم خيال، لكن كان عن كيفية فهم وتفسير الناسوت[١٣١]. في كل هذه المناقشة من أولها لآخرها، يبين صمويل أن ق. ساويروس كان يقف على أساسات ق. كيرلس بدون أدنى شك.

إن لم يكن ق. ساويروس مونوفيزايت، فماذا يكون إذًا؟ يخبرنا صمويل أن ق. ساويروس لم يعترض على الاستمرار الديناميكي للطبيعتين، والمقدمة التي نقدمها ستحاول أن تدرس مركز ودور الطبيعة الإنسانية في التجسد وما تتضمنه، لأجل فهمنا للاتحاد.

من الناحية الخلقيدونية، يبين زامبولوتسكي موافقته لما قاله صمويل[١٣٢]. لقد اقترب زامبولوتسكي من ق. ساويروس من خلال ليبون، ورأى أنه متجَذِّرٌ في لاهوت ق. كيرلس. نحن سوف نتناول نقطتين فقط من النقاط التي توضِّح اقتراب زامبولوتسكي منه. أولاً: تبنى زامبولوتسكي فكرة نضال صمويل، ولقد رأينا بالفعل أن موقف ق. ساويروس بالنسبة لصيغة غير الخلقيدونيين التي قالها ق. كيرلس:

«μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη»

«طبيعة واحدة متجسدة لله **الكلمة**»

---

130 *Ibid.*, pp. 161-162.

131 *Ekklesiastikos Pharos*, p. 277, and *Abba Salama*, p. 173.

132 "The Christology of Severus of Antioch", *Ekklesiastikos Pharos*, 58 pts.3-4 (1976), pp. 357-386.

لا يمكن أن يتفق مع تفسير كلمة (μία) على أنها تعني "واحدة" بالمعنى البسيط[١٣٣]. الموضوع ببساطة أن ق. ساويروس ليس من أصحاب الطبيعة الواحدة بالمعنى الخاطئ، والذى قد يعني الإيمان بذوبان الطبيعة الناسوتية في الاتحاد. زامبولوتسكي فحص هذا الجدال بحرصٍ[١٣٤]، واستنتج أن حقيقة تأنس المسيح قد أثبتها ق. ساويروس بقوة شديدة. إن اهتمامنا إذًا هو بالسؤال عن كيف تم إثبات ذلك، وما هو موقف ق. ساويروس، وما هي طبيعة هذا الاتحاد. زامبولوتسكي ألمح إلى إجابةٍ عن هذا السؤال، وهذه هي النقطة الثابتة التي سوف نستنتجها من كتابِه. لقد أظهرنا بالأعلى كيف تكلم صمويل عن الاستمرار الديناميكي للطبيعتين في مفهوم ق. ساويروس عن طبيعة المسيح. يخبرنا زامبولوتسكي بأن الطبيعة الناسوتية عند ق. ساويروس ليست "أقنومية" hypostatic، لكنها مثلما قال ليونتيوس البيزنطي Leontius of Byzantium ويوحنا الدمشقي John of Damascus قد "أُقنِمَت" hypostasised،* وقُبلت في الاتحاد مع أقنوم **الكلمة**[١٣٥]. هذا ما سنحاول أن نوضحه ونكشفه في مقدمتنا اللاهوتية.

---

[133] Zambolotsky, *ibid.*, p. 367; cf. Samuel, *Abba Salama*, p. 145 and 160-161 and "One Incarnate Nature of God the Word", *Greek Orthodox Theological Review*, 10 pt. 2 (1964), p. 48.

[134] Zambolotsky, *ibid.*, pp. 367-373.

* سيأتي الكلام عنهما وعن هذا الموضوع بالتفصيل في الفصول القادمة.{م}

[135] *Ibid.*, p. 377.

٤- المخطوط والترجمة

إن الرسائل التي كُتبت بين ق. ساويروس وسرجيوس، كانت بالتأكيد باللغة اليونانية. لقد أشار ليبون إلى "أ. باومشتارك A. Baumstark" في مقدمة ما نشره عن النص السرياني، وهو الذي اعتبر أن مَن قام بالترجمة إلى السريانية هو بولس الكالينيكي Paul of Kallinikie[١٣٦]، ويوافقه "م. بريير" (M. Brière) في هذا الرأي[١٣٧]. عُزِل بولس عن كرسيه حوالي سنة٥١٩م، وذهب بعد ذلك إلى إديسًّا Edessa، وهناك تَرجَم أعمال ق. ساويروس، ومات في المنفى.[١٣٨] تم ترجمة المخطوط مِن قِبل ليبون عام ١٩٤٩م[١٣٩]، وهو المخطوط (BL Add MS 17154). يصف لنا رايت Wright المخطوط بأنه مِن الجلد، وأبعاده (٧,٨٧٥ × ٦,٦٢٥) بوصة، ويتكون من ٥٢ ورقةٍ، البعض منها مُلطَّخ، وبالأخص الأوراق الأولى. كل صفحةٍ مُقسَّمةٍ إلى عمودين، كلٍ منهما يحتوي على (٣١- ٤٢) سطر. يُخبرنا رايت بأن الكتاب مكتوب بشكلٍ جيد، ومكتوب بخطٍ منتظم يعود للقرن السابع الميلادي[١٤٠]. يُخبرنا ليبون أن رايت نسي أن يذكر أن هناك فراغًا في المخطوط ما بين الورقتين السادسة والسابعة، ويُظهر لنا التصوير الضوئي وجود ثلاث ورقاتٍ مقطوعةٍ[١٤١]. يعتقد ليبون أن هذا المخطوط هو الوحيد لهذه الرسائل[١٤٢]. وفي مقالةٍ نُشِرت سنة ١٩٧٥م، أظهر "د. سيباستيان بروك" Dr. Sebastian Brock أن بعض القطع الصغيرة مِن الرسائل

---

[136] EM p.v.

[137] "Introduction Gènèrale à toutes les Homèlies", PO 29, p. 17.

[138] Honigmann, *op. cit.*, p. 54.

[139] CSCO 119 (Syr. 64)

[140] W. Weight, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum.* (London, 1872), pt. 2, pp. 557-558.

[141] Lebon, *Le Monophysisme*, p. 163, n. 2.

[142] cf. EM p. iv.

أُعيد إحياؤها في مخطوطٍ مِن القرن الثامن أو التاسع، موجود بِاسم syr. (Harvard 22) في مكتبة Houghton[١٤٣]. في هذا التقرير الأوليّ يصف بروك المخطوط بأنه يحتوي على ٨٠ ورقةٍ، أكثرها مفكوك، وكثير منها متهرئ[١٤٤]، والأوراق تالفة وكثير منها مفقود. لقد قدم لي د. بروك بكل لُطفٍ قائمةً بأجزاء الرسائل المحفوظة في المخطوط. والمرجع هو بحسب ترقيم طبعة ليبون.

H. syr. 22
f.l2^{b} = Lebon p. 70.3-25
⟨7 If lost⟩
50 = 90.29- 94.16
39 = 94.16- 98.11
37 = 98.12-101.25
23 = 101.25-105.10
47 = 105.10-108.19
59 = 108.19-112.1
⟨1 f lost⟩
45=115.15-118.20
⟨3 ff lost⟩
26 = 129.23-133.17
25 = 133.17-136.26
36 = 136.26-140.6
33 = 140.6 -143.16
24 = 143.16-146.25
⟨4 If lost⟩
44 = 160.24-[164.3]
72 = 164.3-167.18

143 "Some New Letters of the Patriarch Severos", *Studia Patristica* 12 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* Band 115), Berlin 1975, pp. 17-24.
144 *Ibid.*, p. 18.

⟨1 f lost⟩
34 = 171.1 -174.18
35 = 174.18-177.28
62 = 177.28-181.12
⟨end lost⟩

يخبرنا بروك بأن مخطوط هارفارد يقدِّم نفس الترجمة الموجودة في المخطوط (Add 17154)[١٤٥] لكن لم يتم نشرها حتى الآن. أما ترجمة ليبون فهي ترجمة حَرفية، ولأن الرسائل كُتبت باليونانية، لذا فإنها نُسخة مترجَمة وليست أصلية، ولابد من وجود بعض المشاكل والالتباسات بها، وبالأخص في ترجمة كلمة (ܒܪܟܝܢܐ / *باركيونو*)[١٤٦]. في الرسائل تُرجِمت كلمة (*ὁμοούσιος* / *هوموأوسيوس*) والتي معناها "مساوٍ في الجوهر"، في الاقتباسات اليونانية بلفظين سريانيين هما: (ܒܪܟܝܢܐ)[١٤٧] أي "ابن نفس الطبيعة"، و(ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ / *شَوْيوث كيونو*)[١٤٨] أي "مساوٍ في الطبيعة". الأمر المشوِّق جدًا هو أن "هوموأوسيوس" تُترجَم بلفظ (ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ) في المخطوط (Add 17154) في كلتا الحالتين، بينما يحافظ مخطوط هارفارد على لفظ (ܒܪܟܝܢܐ).[١٤٩]

---

[145] *Ibid.*, p. 19.

[146] For notes on this, see A. de Halleux, ''La Philoxénienne du Symbole'', *Symposium Syriacum 1976 (Orientalia Christiana Analecta* 205, Rome, 1978), pp. 301-302; R. Y. Ebied and L. R. Wickham, ''A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus'', *JTS* 21 (1970), p. 325; L. Abramowski and A. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts* (Cambridge, 1972), Vol. 2 (Introduction, Translation and Indexes), p. li.

[١٤٧] ذُكِرَت ١٣ مرة في (EM).

[١٤٨] ذُكِرَت مرتين في (EM).

[١٤٩] في (EM p. 107.22, H. syr) ذُكِرَت (ܒܢܝ ܟܝܢܐ/ *بناي كيُنى*) أي "أبناء نفس الطبيعة" ٢٢مرة، وفي (p. 167.9) ذُكِرَت (ܒܪܬ ܟܝܢܐ/ *بَث كيونو*) أي "ابنة نفس الطبيعة".

في الترجمة الانجليزية تُترجَم (ܒܪܟܝܢܐ / *باركيونو*) بمعنى "مساوٍ في الجوهر"، وتُترجَم (ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ / *شَوْيوث كيونو*) بمعنى "مساوٍ في الجوهر" أيضًا، لكن خلافًا لذلك تُترجَم (ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ) بشكلٍ أكثر حرفيةٍ بمعنى "مساوٍ في الطبيعة". كما وُجِدت كلمة (ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ) في أربع مناسباتٍ أخرى، ولم يكن من الممكن أن تُترجَم فيها بمعنى "مساوٍ في الجوهر"، فقد وُجِدَت ثلاث مراتٍ في مناقشة عن كلمة (*συμφυΐα* / *سيمفيا*) أي "اتحادٍ طبيعيٍ" في (EM p. 125.25, p. 126.4, p. 127.4)، ومرة واحدة في ختام المناقشة حول نفس الكلمة السابقة. لذلك، تُرجمت بمعنى "مساوٍ في الطبيعة" في هذه المناسبات. أما عن ترجمة كلمة (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) والتي تعني حرفيًا "خاصة الخاصية" فستكون أكثر تعقيدًا مما ورد في الآراء اللاهوتية لسرجيوس وساويروس. سنفحص هذا بتوسعٍ في المقدمة اللاهوتية.

الفصل الثاني

سوء التفاهم بين سرجيوس والقديس ساويروس

لقد رأينا بالفعل في المُقدمة أن سرجيوس وجد رد مجلس الأساقفة صعب الفهم. إن *"الكيفالايون"* الذي كتبه سرجيوس يقول: «إننا لا يجب أن نتكلم عن طبيعتين أو سمتين خاصتين two proprieties مِن بَعد الاتحاد غير الموصوف»[١]. كان رأي المجلس هو تصحيح قول سرجيوس إلى: «إننا لا يجب أن نتكلم عن سمات خاصة منقسمة divided proprieties»[٢]. نحن نحتاج أن نسأل «هل يوجد هنا سوء تفاهم؟». هل (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) لها نفس المفهوم عند كلا الطرفين؟ هذا السؤال يجب فحصه بحرصٍ قبل أن نُقدِّم أيَّة محاولة لتلخيص موقف سرجيوس من طبيعة المسيح.

في الملحق (A)، بعد الترجمة، وضعنا قائمةً لكل تواجدٍ للكلمات (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*)، (ܕܝܠܝܘܬܐ / *دِيلُويُوثُو*)، (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / *مْشَوْدْعُوثُو*)، (ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ / *مْشَوْدْعُونُوثُو*)، (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*) في خطابات ق. ساويروس وسرجيوس، ووضعنا الكلمات اليونانية التي وُجِدَت، حيث كانت هناك اقتباسات من اليونانية. توجد كلمة (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) ١٧٦ مرة في صيغتَي المفرد والجمع، و١٣ مرة ذُكرت كلمة (ܕܝܠܝܘܬܐ / *دِيلُويُوثُو*) في صيغتي المفرد والجمع. كلمة (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) تُترجَم بالكلمات اليونانية: (*ἡ ἰδιότης* / *هي إيذيوتيس*) أي "الخاصية"؛ (*τὸ ἴδιον* / *تو إيذيون*) أي "الصفة الخاصة"؛ (*τὰ ἴδια* / *تا إيذيا*) أي "الصفات الخاصة"؛ (*τὰ ἰδιώματα* / *تا إيذيوماتا*) أي "السمات"، وبالكلمة اللاتينية *proprietas* أي "سمة خاصة".

---

[١] (ܠܐ ܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ.. ܘܠܐ ܕܝܠܝܬܐ/ *لو ترين كيُنين أومرين حنان.. ولو دِيلُيثو*): «لا نقول بطبيعتين ولا سمتين خاصتين».EM p. 71.1-3

[٢] (ܠܐ ܕܝܠܝܬܐ ܡܦܠܓܬܐ ܐܡܪܝܢܢ / *لَو دِيلُيثو مفلغوثو أومرينان*): «لا نتكلم عن سماتٍ خاصةٍ منقسمة»، وفي اعتقادي أن سرجيوس فهم الإجابة بهذا الشكل .EM p. 71.4-5

نموذج الترجمة، حيث يمكن أن تُراجَع الكلمات أمام الاقتباسات في اليونانية، يمكن وضعه في جدولٍ كالتالي:–

مرتان	ܕܝܠܝܬܐ *دِيلُيْتو*	ترجَمَتها	*ἡ ἰδιότης*	مفرد
٨ مرات	ܕܝܠܝ̈ܬܐ *دِيلُيْثو*	ترجَمَتها	*τὰ ἴδια*	جمع
مرة واحدة	ܕܝܠܝܬܐ *دِيلُيْتو*	ترجَمَتها	*τὸ ἴδιον*	مفرد
٤ مرات	ܕܝܠܝ̈ܬܐ *دِيلُيْثو*	ترجَمَتها	*τὰ ἰδιώματα*	جمع
مرة واحدة	ܕܝܠܝܘܬܐ *دِيلُويُوثُو*	ترجَمَتها	*proprietas*	مفرد
مرتان	ܕܝܠܝܬܐ *دِيلُيْتو*	ترجَمَتها	*proprietas*	مفرد

توجد معلوماتٌ قليلة هُنا تسمح لنا برؤية نموذجٍ للترجمة من اليونانية إلى السريانية، وهذه المعلومات قد تساعدنا في تمييز الوجود المختلف لـ (ܕܝܠܝܬܐ/ *دِيلُيْتو*). إن أي تمييزٍ يَظهر من أي جدالٍ سيكون متوقفًا في الأساس على سياق الكلام، ثم على المعنى والفهم اللاهوتي.

في الترجمة السريانية للرسائل، استَخدم ق. ساويروس وسرجيوس كلمة (ܕܝܠܝܬܐ/ *دِيلُيْتو*). لكن، هل هو من السهل أن نجد في استخدامهما المتعدد للكلمة، دلائل تصريفية واضحة عن الاستخدامات – مثل تلك التي يمكن أن الإشارة بها إلى التمايز الموجود في استخدامات كل كاتبٍ (من الآباء)، وكذلك إلى الاختلافات بين الاستخدامات بين الكُتَّاب؟

مبدئيًا، الاستخدام الذى ربما يكون هو الأسهل في عزل المعنى وإدراكه، كان حينما استخدم ق. ساويروس (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلُيْتو*) في صيغة الجمع، ليعني "خواص الشيء" properties، في سياق الكلام أثناء المناقشة حول "تبادل الخواص" *communicatio idiomatum*. ويمكننا أن نُقدم مثالين لذلك.

في *الرسالة الأولى*، اقتبس ق. ساويروس من ق. كيرلس قوله: «لِذا، فإن "خواص" (properties / *ἴδια* / ܕܝܠܝܬܐ) **الكلمة** قد صارت هي خواص الناسوت، وخواص الناسوت هي خواص **الكلمة**، وهكذا يُفهَم المسيح الواحد والابن الواحد والرب الواحد».[3] في المثال الثاني– رغم أنه بعيدٌ عن سياق الكلام عن "تبادل الخواص" – أوضح ق. ساويروس أنه يتكلم عن "الخواص" properties. لقد انتهر سرجيوس قائلاً له:

> «لكن عدا ذلك، كيف لا يكون من الهذيان أن نتكلم عن خاصيتين *two* properties (ܕܝܠܝܬܐ/ *دِيلُيثو*) أو فاعليتين (قُدرتين أو طاقتين) *two* activities؟ لأنه توجد خواص (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلُيثو*) كثيرةٌ لكل طبيعةٍ، وليس مجرد اثنتين» [4] .

ثانيًا، استُخدمت (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلُيْتو*) لدى ق. ساويروس بما قد يُسمَّى بالمعنى "التعريفي"، وقد تُرجمَت كـ "سمةٍ خاصة" propriety. على سبيل المثال، لقد كتب ق. ساويروس قائلاً: «هل يوجد مَن لا يعرف أن صفة الضحك هي "السمة الخاصة" (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلُيْتو*) بالإنسان، وأن الصهيل هو السمة الخاصة بالخيل؟!»[5]، ولأجل تقديم ما هو بالفعل تعريف للفكرة، وتصريف للمُصطلَح، كَتب قائلاً: «لأن السمة الخاصة propriety (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلُيْتو*) المُعبَّر عنها بالضبط، هي هذه السمة التي تخُص شيئًا ما وحده، وبدون أن يشارك فيها آخر»[6]. لقد استخدم الكلمة بنفس المعنى الدقيق في بداية *الرسالة الثانية* قائلاً: «هل

---

[3] EM p. 80.6-8 and PG 76.137C.
[4] EM p. 86.18-20.
[5] EM p. 136.15-16.
[6] EM p. 138.29-139.2.

روح الإنسان قد تغيرت، كي تُصبح جسدًا؟ ... لأن هذه هي خصوصية peculiarity (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) الخليط»[٧].

يوجد استخدامان ومعنيان واضحان لكلمة (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) عند ق. ساويروس، لكن هناك استخدامٌ ومعنىً ثالثٌ، وهو ما أظهره ق. ساويروس من خلال أقوال ق. كيرلس، وهذا الاستخدام أصبح واحدًا من أقوى وأذكى التوضيحات اللاهوتية. ففي ترجمة الرسائل، تُرجمت واستُخدمت هذه الكلمة بمعنى "هويَّة" particularity[*]. إن المغزى سوف يُفحَص لاحقًا بالتمام، لكن في الوقت الحالي، دعونا نقترح أن particularity تشير إلى كمال وجود شيءٍ خاصٍ.

الجسد هو جسد وليس حَجرًا، لأنه ببساطة جسد. إنه يمكن أن يَسوَدّ (يَسمَرّ) أو يُسحَق أو يُطبَخ، لكنه يظل جسدًا، فبينما يحتفظ بهذه الهوية identity، فإنه لن يكون شيئًا آخر. إن كلمة particularity تشير إلى هذا الامتلاك للهوية، وهناك مثالان سيوضحان ذلك بشكلٍ كبير. ففي *الرسالة الأولى*، كتب ق. ساويروس يقول:

> «ونسمِّي هذا "هوية" (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) وندعوه: "ما هو"، الذى يكمن في اختلاف الصفة الطبيعية، وهذا التعريف لن أتوقف عن إعادته مِرارًا كثيرة، وهو ليس الشيء الذى يقع في أجزاءٍ مستقلةٍ، والتي مِن ضمنها الطبائع الموجودة بشكلٍ مستقلٍ»[٨].

---

[7] EM p. 105.17-20.

[*] وإن كانت هذه الكلمة تعني في الإنجليزية "الخصوصية"، لكن من الواضح أنها تُعادل عند ق. ساويروس نفس معنى "الهوية"، ولذا سنذكرها دائمًا بمعنى "الهوية".{م}

[8] EM p. 80.23-81.1.

وفى مثالٍ آخرٍ لهذا الاستخدام، اقتبس ق. ساويروس من ق. كيرلس، لكن مِن فقرةٍ وردت فقط بالسريانية: «لأننا نقول أيضًا، فيما يتعلق بالهوية (ܕܝܠܝܘܬܐ / *دِيلُويُوثُو*)، إن الجسد هو بالكامل من طبيعةٍ أخرى غير **الكلمة** الذى خرج من الله الأب»[9].

لقد ميَّزنا وجود ثلاثة استخداماتٍ متباينةٍ لـ (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلُيْتو*) عند ق. ساويروس. فهل هم نفس الثلاثة استخدامات عند سرجيوس أم لا؟ وهل هذا جزء من سوء التفاهم بينهما؟ لابد من اقتراح أن سرجيوس يعرف الاستخدام الأول والثاني – اللذَين هما "خاصية الشيء"، و"السمة الخاصة" بالشيء – لكنه لا يعرف الثالث، أي "الهوية"، ومِن ثَم فقد نمَّى وفَعَّل الاستخدام الثاني بشكلٍ أساسيٍ.

يمكننا في البداية أن نُقدِّم مثالاً للنوع الأول من الاستخدام، والذى معناه "خاصية الشيء". في *رسالة سرجيوس الثالثة*، كَتب يقول: «لكنني منذ أول كلمةٍ لي كان لي نفس الرأي، وآمنت من كل جهةٍ بأن الله **الكلمة** غير المرئي وغير المحسوس، مع قبوله للجسد أيضًا قد قبل إليه "خواص" (ܕܝ̈ܠܝܬܐ/ *دِيلُيثو*) الجسد، وأصبح مرئيًا ومحسوسًا لأجلنا»[10].

لقد استُخدِمَت كلمة (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلُيْتو*) هنا في صيغة الجمع، والنقاط المقصودة من سياق الكلام تعني بدون أدنى شكٍ "خواصًا". يمكننا أن نجد أيضًا أن سياق الكلام يتطلب المعنى التعريفي، والذى قد ترجمناه بـ "السمة الخاصة" propriety في كلام سرجيوس. على سبيل المثال، في *الرسالة الأولى* كتب يقول:

> «لأنه بالضبط كما أن الضحك هو "السمة الخاصة" (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلُيْتو*) بالإنسان، ولا يوجد في الحيوانات ما يشبه الإنسان في ذلك، فهكذا أيضًا توجد "سمة خاصة"

---

[9] EM p. 75.6-9.
[10] EM p. 153.8-12.

(ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلِيْتو*) بالمسيح، لا يشاركه فيها أحد من المرئيين وغير المرئيين»[١١].

سرجيوس هنا يُشدد على تفرُّد الـ (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلِيْتو*)، وهذا الأمر، إلى جانب المعنى التعريفي الذى أشار إليه بالنسبة للضحك، يؤكد الاستنتاج بأن هناك شيئًا هنا يختلف تمامًا عمَّا كان مقصودًا في المثال السابق. سنرجع إلى ذلك لاحقًا.

إن (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلِيْتو*) ليست هي الكلمة الوحيدة التي حدث عليها خلافٌ، أو حدث بسببها سوء فهمٍ بين سرجيوس وق. ساويروس. الكلمة الأخرى التي كانت من أسباب الخلاف هي (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*)[١٢]، والتي سيظهر فيما بعد أنها استُخدِمَت في بعض الأحيان عند الحاجة، من قِبَل سرجيوس، في سياقات كلامٍ شبيهة جدًا بتلك التي أسميناها "استخدامات تعريفية" لكلمة (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلِيْتو*). لكن قبل السؤال عن معنى (ܕܝܠܝܬܐ / *دِيلِيْتو*) و(ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*)، دعونا نشرح الخلاف بين استخدامات سرجيوس وق. ساويروس.

إن كل وجودٍ لكلمات (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*)، (ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ / *مْشَوْدْعُونُوثُو*)، (ܡܫܘܕܥܢܝܬܐ / *مْشَوْدْعُونيثُو*)[١٣] في الخطابات، هو مذكور في المُلحق (B) بعد الترجمة. وهناك استنتاجاتٌ واضحةٌ يمكن أن نحصل عليها من هذا الجدول.

---

[11] EM p. 72.20-24.

[12] R. Payne Smith. *Thesaurus Syriacus* (Oxford, 1879-1901), Col. 1562.

ومن بين الترجمات اللاتينية التي يقدمها هذا الكتاب الذي معناه "الكنز السرياني" هي (signum characteristicum / علامات خاصة)، و(signum/ علامات)، و(symbolum/ رموز)، وكلٌ بحسب معناه المستخدَم.

[١٣] قارن *Thesaurus. op. cit.*,Col. 1561، حيث تضمنت الترجمة كلمتي (signification / الإشارة إلى) و(indicatio / الإعلان).

لقد استخدم كلٌ من ق. ساويروس وسرجيوس كلمة (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*) بمعنى "سِمةٍ"، و"علامةٍ"، و"دلالةٍ"، و"معنى". لذلك فقد استخدمها ق. ساويروس في (P.94.22)، (P.134.2, 12)، حيث اقتبسها من ق. كيرلس– والكلمة المقابلة في اليونانية هي (*δήλωσις* / *ذيلوسيس*) بمعنى "علامةٍ أو بيانٍ" – وكذلك في (P. 161.27)، (P. 165.20)، (P. 166.30). استخدم سرجيوس كلمة (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*) بنفس الطريقة في (P. 99.31)، واستخدم (ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ / *مْشَوْدْعُونيثُو*) في (P. 100.4). أياً كان، ففي ثلاثة مواضعٍ أظهر سرجيوس استخدامًا أوسع لكلمة (ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ / *مْشَوْدْعُونيثُو*). وبالتطرق إلى ما هو أكثر أهمية بالنسبة لهدفنا، رفض ق. ساويروس هذا الاستخدام الأوسع، وأعاد تركيب جُمَل سرجيوس حينما اقتبس منه. إن اهتمامنا ليس هو بالاختلافات حول نفس الكلمات، لكن بالإشارة عندما يكون هناك خلاف حقيقي في الأفكار والآراء والمقاصد. يجب أن نوضِّح التفاصيل اللفظية لهذا الخلاف بين سرجيوس وق. ساويروس، وبعد ذلك نسأل عمَّا وراء هذا الخلاف.

استخدم سرجيوس كلمة (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*) بمعنى أكثر توسعًا في (P. 102.2)، (P. 155. 4, 7, 9)، (P.198.26). ولتلخيص ما قاله، فإن الاقتراحات هي كالتالي: في (P.102.2) اقترح سرجيوس أن الاسمرار (أو السواد) هو "سمة" (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*) لشيءٍ قد حدث. في (P.150.26) قال: «كما أن الجوهر يمكن أن يكون بسيطًا أو مُركَّبًا، كذلك أيضًا "سمات" (ܫܘܕ̈ܥܐ/ *شودُعي*) الجوهر هي إما بسيطة أو مُركبة». في (P.155.4.7.9) قال: «كما أننا لا يمكننا أن نُدرك الجوهر بدون "السمات" (signs / ܫܘܕ̈ܥܐ/ *شودُعي*) التعريفية، هكذا حينما نوحِّد جوهرين، فإننا نوحِّد كذلك "السمات" (ܫܘܕ̈ܥܐ/ *شودُعي*)». [وهي طريقة التعرُّف على المُركَّب الجديد].

اعترض ق. ساويروس في (P. 164.11) قائلاً: لم يعتبر أحدٌ من الآباء الأرثوذكسيين أن "**الكلمة**" له جوهر واحد أو سمة واحدة (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*) حينما تركَّب مع الجسد ليكونا مركبًا واحدًا، وفى (P .172.22) سأل عن متَى قال هو قبل ذلك، خلال الست سنوات التي قضاها في أنطاكية، إن عمانوئيل هو جوهر واحد، وله "سمة" (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*) واحدة، وهوية واحدة. إن كلمة (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*) التي استخدمها سرجيوس في (P. 102.2) تبدو كأنها هي (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / *مْشَوْدْعُوثُو*) أي "دلالة" التي نُقِلَت عن ق. ساويروس في (P.136.4). بالمثل، استخدم سرجيوس كلمة (ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ / *مْشَوْدْعُونُوثُو*) أي "دَلَّ"، في (P. 153.3)، لكن حينما نقلها عنه ق. ساويروس، استخدَم (ܡܥܒܕܢܘܬܐ / *معبدنوتو*) أي "فَعَلَ" بدلاً منها في (P. 162.26)، وكذلك استخدم (ܡܫܘܕܥܘܬܐ/ *مْشَوْدْعُوثُو*) أي "دلالة" في (P. 168.15).

وبعد أن تقدمنا تجاه توضيح الخلاف بين سرجيوس وق. ساويروس على المستوى اللفظي، دعونا نسأل عمَّا هو وراء ذلك. لقد وضَح لنا بالفعل بشكلٍ موجَزٍ أن ق. ساويروس استخدم (ܕܝܠܝܘܬܐ / *ديلْيُتو*) التي ترجمناها "هوية"، وقُلنا إنها تشير إلى كمال وجود شيءٍ خاص. لكن كيف أساء سرجيوس فهم ذلك؟ وماذا كان يقصد بـ (ܕܝܠܝܘܬܐ / *ديلْيُتو*) في رسالته الأولى؟ إننا يجب أن نبدأ بنفس الطريقة السابقة في البحث عن شرحٍ "حرفيٍ" و"لغويٍ"، كي يبدو المعنى أكثر وضوحًا، ثم نبدأ المناقشة بعد ذلك.

لقد وجدنا شرحًا للقاعدة في (P. 71.28-72.1): «لكن كل سمة خاصة تنتمي للطبيعة التي أوجَدَتها، وإذا تكلمنا عن سمتين خاصتين،

فسنكون مضطرين أيضًا أن نتكلم عن طبيعتين»[١٤]، وهنا سرجيوس يُظهِر قصده. بالنسبة له هناك علاقة واحدٍ لواحدٍ بين السمتين الخاصتين والطبيعتين. فلو تكلمت عن سمتين، فإنك سوف تشير إلى طبيعتين. يمكننا الآن أن نعود إلى خلاف سرجيوس مع مجلس الأساقفة. إن *"كيفالايون"* سرجيوس كان يقول: «إننا لا نتكلم عن طبيعتين أو سمتين خاصتين بعد الاتحاد»[١٥]. إن رد المجلس: «إننا لا نتكلم عن سمات خاصة (ܕ̈ܝܠܝܬܐ/ *دِيُلِيثو*) منقسمة»[١٦]، قد حير سرجيوس بالتأكيد – كما يمكننا أن نُدرك الآن. لقد كانت فكرة المجلس عن هذه الكلمة أنها بمعنى "هوية" particularity، وهي نفس فكرة ق. ساويروس، والتي سوف نفحصها لاحقًا. لكن سرجيوس، بنظره إلى صيغة الجمع، فَهِم أنها تأكيدٌ لوجود سمتين خاصتين غير منقسمتين، وهذا بالنسبة له يعني وجود أكثر من طبيعة، فلا عجب إذًا أنه رأى أن هذه الإجابة هي قبول لوجود طبيعتين.[١٧]

إن الجدال حول القاعدة التي اعتبرناها واحدةً من افتراضاته الأساسية المُسَبَّقة – أي أن السمات الخاصة تشمل الطبيعة – قد حاربه سرجيوس. الحقيقة الإنجيلية الواضحة[١٨] سوف تُناقض الاقتراح بأن هناك سِمَتين خاصتين في المسيح – أي السمة الخاصة بالله والسمة الخاصة بالجسد. إن السمة الخاصة[١٩] بالله (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) هي أنه غير مرئيٍ وغير ملموسٍ، لكن المسيح قد أتى بشكلٍ منظورٍ. السمة

---

[١٤] (ܟܠ ܕܝܢ ܕܝܠܝܬܐ ܕܟܝܢܐ ܕܫܡܥ ܐܝܬܝܗ̇. ܘܐܦ ܬܪܬܝܢ ܐܡܪܝܢ ܚܢܢ ܕ̈ܝܠܝܬܐ: ܬܪܬܝܢ ܘܟܝ̈ܢܐ ܡܬܐܠܨܝܢ ܕܢܐܡܪ)

[15] cf. EM p. 71.1-3.
[16] cf. EM p. 71.4-5
[17] cf. EM p. 70.23.
[18] cf. EM p. 71.18 ff.

[١٩] (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) ومن المهم أن نعرف أن هذه الكلمة مفردة .EM p. 71.17.

الخاصة[٢٠] بالجسد هي أنه وُلِد من أبوين، لكن المسيح ليس له أب بَشَري. لذلك، قال سرجيوس إن شخص المسيح يتعارض مع فكرة وجود سمتين خاصتين: فلن تُناسبه كلتا السمتين الخاصتين. يمكننا حتى الآن أن نستنتج نقطتين من هذه المناقشة، الأُولى هي التعامل مع المعنى المقصود من "سمة خاصة"، والثانية هي التعامل مع ما يعنيه سرجيوس.

أولاً، من المهم أن نلاحظ أن سرجيوس استخدم كلمة (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) في صيغة المفرد. إن السمة الخاصة بالله هي أنه لا يُرى ولا يُلمَس[٢١]، والسمة الخاصة بالجسد هي أنه يجب أن يولَد من أبوين، وأنه سيَفسد بعد ذلك[٢٢]. إن الفكرة التي تعنيها (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) في صيغة المفرد تبدو أنها تشبه إلى حدٍ ما "الخصوصية" peculiarity؛ و"الميزة التعريفية" defining characteristic. لذا، نقترح أن سرجيوس كان يعني بكلمة (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) في سياق كلامه أن "السمة الخاصة" هي "تحديد فريد للهوية". إن عدم وضوح ليبون في هذه النقطة لن يكون له قيمة. وبتلخيص بعض آراء سرجيوس في تعليقٍ واضحٍ جدًا، كتَب ليبون يقول: «في الواقع، بينما هذا الأمر يخُص "السمات الخاصة" بالله غير المرئي وغير الملموس... فبالنسبة للجسد بدوره، هذا يخُص "السمات الخاصة" بالمولود من أبوين، والقابل للفساد»[٢٣]. إن النَص في كلتا الحالتين قد استخدم كلمة (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) في صيغة المفرد، ونحن نقترح أن هذا هو ما قد قَدَّم مفتاحًا للمعنى. إننا نقترح أن سرجيوس يقول: «إن خصوصية peculiarity الله هي أنه لا يُرى ولا

---

[٢٠] (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) هذه الكلمة مفردة.EM p. 71.22.

[21] cf. EM p. 71.16-18.

[22] cf. EM p. 71.22-24.

[٢٣] J. Lebon, *Chalkedon*, p. 548, n. 43, وكلمة (propriètè) في الفرنسية ليست دقيقةً، إذ قد تعني خاصية، أو هوية.

يُلمَس، وخصوصية peculiarity الجسد هي أنه يولد من أبوين، ويفسد. وهذه الخصوصيات لا تلائم حالة المسيح».

النقطة الثانية يمكن أن نلاحظها الآن، لكننا سوف نفحصها لاحقًا. يبدو أن سرجيوس اعتقد بأنه يمكنه أن يحدد ما هي "السمة الخاصة"، وأنه يمكنه أن يقولها، سواء طلب منه أحد أو لم يطلب. إن هذا يتضمن القول إنه لو كانت "السمات الخاصة" هي "دلائل" فإنها ستكون أمورًا جامدة وشديدة الصلابة. لكن لو أن "الدلائل" التي تُحدِّد الصفات الخاصة بالأشياء جامدة وصلبة، فإن هذا معناه أن هذه الأشياء نفسها جامدة وصلبة. استخدام الكلمات سوف نرجع إليه لاحقًا، لأن في عالم الفكر لدى سرجيوس، الأشياء تكون ساكنة أكثر من كونها متحركة.

استكمالاً لحوار سرجيوس، فقد تخلَّى عن فكرة وجود سمتين خاصتين كشيءٍ بلا فائدةٍ، واقترح قائلاً: «كما نؤمن بمسيحٍ واحدٍ في طبيعتين، هكذا أيضًا نقبل سمة خاصة واحدة من سمتين لله المتجسد»[٢٤]. ثم حصل بعد ذلك على بعض الاستنتاجات: لا يمكن أن نرى سمة خاصة بالله، ولا بالجسد، في المسيح[٢٥]، لكن «السلوك الكُلِّي للتدبير يشير إلى سمة خاصة واحدة، هذه التي للإله المتجسد»[٢٦]. لقد ظن سرجيوس أنه كما أن الضحك هو السمة الخاصة بالإنسان، ولا يوجد حيوان يشاركه هذه السمة، هكذا أيضًا توجد سمة خاصة واحدة للمسيح، والتي لا يوجد أحد يشاركه فيها من المرئيين وغير المرئيين[٢٧]. يمكننا أن نُدرك جدال سرجيوس بأن الشيء الواضح والظاهر بشكلٍ حر، يملُك خاصية وسمة خاصة، والتي يُظهرها بشكلٍ ما كأنها نفسه. إن المسيح هو شخصٌ مختلفٌ – أي أنه لا يُشبه أي شخصٍ مرئيٍ أو غير

[24] EM p. 72.9-11.
[25] cf. EM p. 72.17-18.
[26] EM p. 72.19-20.
[27] cf. EM p. p.72.20-24.

مرئيٍ– وله سمته الخاصة الفريدة. إن هذه هي فكرة "الهوية"، أو كيفية تمييز هوية المسيح، التي نقترح أن سرجيوس قد قاوم فيها فكرة ق. ساويروس عن الطبيعة الواحدة بأنه يمكن إدراك التباين الموجود في الصفة الطبيعية.

يمكننا أن نُقدِّم نقطة إضافية أخرى، والتي قد توضِّح فكرة سرجيوس. لقد رأينا بالأعلى أن سرجيوس اقترح أننا بالضبط كما نؤمن بالمسيح الواحد من طبيعتين، هكذا أيضًا يجب أن نَقبل سمة واحدة من سمتين. لقد رأينا كذلك أنه قد اقترح هذا لأنه يؤمن بأن السمة الخاصة تُميَّز بطريقة خاصة، وهي بذلك "تدُل على" شيءٍ واحدٍ. كما سنرى بعد ذلك في الرسائل أن سرجيوس تَظَلَّم لأنه دُعي للمحاكمة على أساس أنه أهمل وجود جوهرٍ (أي أحد الجوهرين)، وكوَّن مُركَّبًا من "السمات" (signs / ܫܘܕܥܐ/ *شودُعي*)[٢٨]. لقد دافع عن نفسه بقوله: «أنا لا أعترف بأنني قد عانيت من هذا الجهل. لأن النوع لا يوجد بدون جوهرٍ، ولا يجب أن نعترف بالجوهر بدون "السِمات" (signs / ܫܘܕܥܐ/ *شودُعي*) التي تُثبِت الهوية. لذلك، حينما قُلت إن الجوهرين قد تركَّبا، كنت بذلك أوحِّد السمتين أيضًا»[٢٩].

يمكننا أن نفهم هذا كشرحٍ لـ "سمة خاصة واحدة من سمتين" التي ذكرها سرجيوس في *الرسالة الأولى*. إن الجدال هو نفس ما فُرِض سَلَفًا، بوجود اتصال مُحكَم بين "السمة الخاصة" والشيء الذى تنطبق عليه، بما معناه أنك حينما تُركِّب جوهرين، فإنك أيضًا توحِّد سماتهما المُظهِرة للهويَّة، وبهذا تحصل على سمةٍ واحدةٍ للمُركَّب الجديد. إننا يجب أن نفحص فكرة التركيب التي يفترضها سرجيوس، لكننا سوف نأتي إلى ذلك فيما بعد. أمَّا في الوقت الحالي، فهذا الاستخدام لـ (signs / ܫܘܕܥܐ/

---

[28] EM p. 155.3.
[29] EM p. 155.5-9.

شودُعي) بمثيلاته الموجودة في *الرسالة الأولى*، هو جدل إضافي حول أن (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) الموجودة هناك تعني بشكلٍ باتٍ "ميزة تعريفية".

أخيرًا، إذ صارت الأفكار المختلفة الآن أكثر وضوحًا، فإننا سنقدِّم مثالاً لكيفية حدوث سوء التفاهم بين سرجيوس وق. ساويروس. إن المناقشة بينهما حول نقاطٍ معينةٍ قد استمرت مرارًا في رسائلٍ متعددةٍ. ففي هذه القضية استشهد ق. ساويروس بأقوال ق. كيرلس في رده على سرجيوس في *الرسالة الأولى*، فلقد قال عن المسيح: «.. إنه مُركَّبٌ لكي يكون واحدًا في المنتصف بين خواص الإنسان (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) والخواص التي هي فوق الإنسان»[٣٠]. وسرجيوس في *الرسالة الثانية* قد اقتبس عبارة من ق. كيرلس، لكنه فسَّرها بشكلٍ يبدو بعيدًا بطريقةٍ واضحةٍ عن سياق الكلام، وبحسب ما سبق وافترضه، قائلاً: «الأب (ق. كيرلس) يبدو كأنه يقول إن **الكلمة** المتجسد كان واحدًا من جميع الجهات، أعني من جهة كلٍ من "الطبيعة" و"السمة الخاصة" (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*)، حينما جمع بين الطبيعتين والسمتين الخاصتين (ܕܝܠܝܬܐ/ *دِيُلَيْثو*)»[٣١]. وكان تفسير سرجيوس لِما قاله ق. كيرلس بأن **الكلمة** المتجسد كان طبيعة واحدة وسمة خاصة واحدة هو بالتأكيد يُعيد للذاكرة ما سبق واقترحه في *الرسالة الأولى* بأن المسيح هو واحد من طبيعتين، وأننا يمكننا أن نقبل القول بأن له سمة خاصة واحدة من سمتين[٣٢]. نقطته الثانية عن أن **الكلمة** قد جمع بين الطبيعتين والسمتين الخاصتين، تُعيد للذاكرة الفقرة التي قد فحصناها، والموجودة في *الرسالة الثالثة*، حيث جادل بأنه حينما يتركَّب الجوهران، تتحد معهما السمتان[٣٣]. لقد حاولنا

---

[30] EM p. 92.28-30. The reference to Cyril is PG 76.1193B. (= *De Recta Fide ad Theod*. Pusey edn. vol. 7, p. 134.13-14)
[31] EM p. 102.10-12.
[32] cf. EM p. 72.9-11.
[33] cf. EM p. 155.8-9.

بالفعل إظهار أن تشديد سرجيوس على صيغة ”سمة خاصة واحدة“ هو طريقته للتعبير عن أن المسيح، كما قدَّمَته الحقائق الإنجيلية، لا يُطابق أيَّة سمةٍ خاصةٍ سابقةٍ، لكنه جديدٌ بالكُليَّة، مختلفٌ وفريدٌ. فقد قال: «توجد سمة خاصة واحدة للمسيح، حيث لا يوجد أحد يشاركه فيها من المرئيين وغير المرئيين»[٣٤]. ولكي نفهم سرجيوس، يجب علينا أن نُعطي الأهمية المطلوبة لمحاولته التعبير عن هذا التجديد والاختلاف الجذري، الموجود في صورة المسيح.

لكن كيف كان رد فعل ق. ساويروس؟ في *الرسالة الثانية*، اقتبس ثانيةً نفس العبارة من ق. كيرلس مُتهمًا سرجيوس، قائلاً: «لقد قلت أنت إن الأب يبدو أنه قال [إن **الكلمة** المتجسد قد جعل الطبيعتين جنبًا إلى جنب مع الخاصيتين، وإنه واحدٌ مِن جميع الجهات، أعني من جهة الطبيعة والهوية Particularity (ܕܝܠܝܬܐ/ *دِيُلِيثو*)]»[٣٥].

لقد وجد ق. ساويروس أن هذا الأمر محيرٌ، وقال:

> «لأنه بينما استخدم ق. كيرلس لفظاً في صيغة الجمع، وميَّز بين ”الخاصيتين“ بوجود اختلافٍ بينهما، وقال: [مِن خواص الانسان، والخواص التي هي فوق الانسان]، فأنت تخلط كل شيءٍ إلى ”هويةٍ“ واحدةٍ، كما عَبَّرت سابقًا، أي حينما قُلت إنه صار جوهرًا واحدًا وصفةً واحدةً»[٣٦].

إن إشارة ق. ساويروس إلى ”صفةٍ واحدةٍ“ تبين أنه اعتبر سرجيوس يتكلم عن ”هويةٍ واحدةٍ“، ولم يفهم أن سرجيوس يعتقد بوجود ”سمةٍ خاصةٍ واحدةٍ“. إن هذه كما سنرى، هي واحدةٌ من نقاط ق. ساويروس التي شدد

---

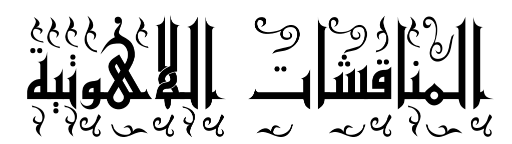
[34] EM p. 72. 23-24.
[35] EM p. 121.5-8.
[36] EM p. 121.8-13.

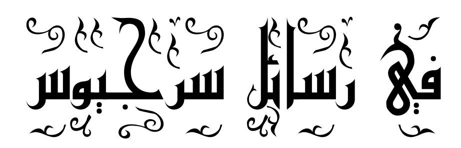
عليها كثيرًا بأن في الاتحاد، استمرت هويتا الطبيعتين في المسيح بدون امتزاجٍ، والهوية تعني اختلاف الصفة الطبيعية. لو أن هناك فقط صفة واحدة في المسيح، فسيكون اختلاف نوع الطبيعتين قد فُقد، والجسد، على سبيل المثال، لن يعود جسدًا. إن مخاوف ق. ساويروس كانت من أن تكون عقيدة سرجيوس هي الأوطاخية أو السينوسية*. وهكذا، بينما فهم سرجيوس رد مجلس الأساقفة: «إننا لا نتكلم عن هويتين منقسمتين»، على أنه تأكيد لوجود "سمتين خاصتين"، وهو ما يشتمل على وجود طبيعتين، ونسطورية حقيقية، فقد فهم ق. ساويروس "السمة الواحدة" التي قالها سرجيوس على أنها "هويةٌ واحدةٌ"، وهو معناه إثبات أن الجسد قد أصبح مساوٍ للكلمة في الجوهر من خلال فقدانه لاختلافاته الجوهرية.

نحن نقترح أن هذا هو مقياس سوء الفهم! والآن سوف نعود للتأمل في الجدال اللاهوتي في رسائل سرجيوس بشكلٍ مختصرٍ.

* وهي "الأبولينارية" التي تعتقد بأن ناسوت المسيح لم يكن له روحٌ وعقلٌ، لأن أقنوم **الكلمة** المتحد به يحوي داخله العقل والروح الخاص بشخص المسيح المتجسد، وخطورة هذا التعليم هي أنه يجعل الناسوت ناقصًا، وبالتالي فالخلاص سيكون فقط للجسد دون الروح العاقلة، لأن ما قد اتحد بالمسيح المتجسد المصلوب القائم، هو فقط ما سينال الخلاص والتجديد من الفساد إلى عدم الفساد كما قال ق. غريغوريوس النزينزي: "ما لم يؤخَذ لا يمكن أن يُشفى" «*τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον*» PG 37,181، وقال ق. كيرلس أيضًا: "لقد وحَّد كلمة الله بنفسه كل طبيعة البشر لكي يُخلِّص الإنسان بكاملة، [فإن ما لا يؤخَذ لا يَخلُص *ὃ γὰρ μὴ προσείληται οὐδὲ σέσωσται*]" PG 74, 89.{م}

الفصل الثالث





مُقدِّمة

سوف نحاول في هذا الفصل أن نُقدِّم تقييمًا مختصَرًا للنقاش الأساسي الموجود في رسائل سرجيوس. لا يمكننا أن نبحث في كل تفاصيل مناقشات الرد على ق. ساويروس ههنا، لكن بقدر الإمكان، فإننا سنحاول عن طريق الحواشي الموجودة في الترجمة أن نوضح النقاط التي لم تتم تغطيتها هنا.

إن ترجمة مصطلحات "الاختلاط" المتنوعة تُسبب مشكلة، فاللغة الإنجليزية ليست دقيقة بما فيه الكفاية كي تقدم ما يُطابق الاختلافات الموجودة في اليونانية بين "تشويشٍ" (*σύγχυσις* / *سينخيسيس*)، و"مَزْجٍ" (*κρᾶσις* / *كراسيس*)، و"خَلْطٍ" (*μίξις* / *ميكسيس*).

في ترجمتي للرسائل، استَخدمت الاختلاف الموجود في اللغة الإنجليزية بين (confusion / تشويش) و(Mixture / مزج)، وقُمت بترجمة كلمة (*σύγχυσις*) على أنها "تشويش"، وكلمة (*κρᾶσις*) على أنها "مزج". الكلمة اليونانية (*μίξις*) قد تبدو أنها تشمل ما تعنيه "Mixture" في الإنجليزية، لكن لكي يتمكن القارئ من ملاحظة وجود فعلٍ مختلفٍ قد استُخدِم، تَرجَمت الكلمة السريانية (ܚܠܛ / *حلاط*) بما يوافق "خليط أو خلط"، ولو أن مثل هذه الترجمة الجامدة قد تبدو ضيقة. وكُلما أمكن مراجعة الكلمتين الأصليتين السريانيتين (ܒܠܒܠ / *بلبيل*)، و(ܒܚܫ / *حباخ*) أمام الاقتباسات من اليونانية، فإنهما تَظهران كترجمةٍ لـ (*σύγχυσις*) أو ما يشابهها، وكلمة (ܡܙܓ / *مزاغ*) قد تبدو كترجمةٍ لـ (*κρᾶσις*)، و(ܚܠܛ / *حلاط*) ترجمة لـ (*μίξις*). المُلحَق C في نهاية الترجمة يسجِّل كل تواجدٍ لهذه الكلمات في الرسائل، ويُقدِّم المعنى اليوناني المقصود من الكلمات السريانية كُلما كان متاحًا. إن المعاني المختلفة بين الكلمات سوف تُفحَص لاحقًا.

الرسالة الأولى

كما قيل سابقًا، فإن *الرسالة الأولى* لسرجيوس قد قُدِّمت إلى "أنطونينوس" أسقف حلب. لقد سأل الأساقفة المجتمعين عن صيغة الإيمان التي يمكن أن يشترطها على العائدين من أصحاب الطبيعتين. إن صيغته الخاصة كان مُلخَّصها: «إننا لا نتكلم عن طبيعتين أو سمتين خاصتين بعد الاتحاد غير الموصوف»[١]. لقد بدا لسرجيوس أن المجلس يُقدِّم تصريحًا خطيرًا وغير مفهوم، فلقد صحح المجلس *"الكيفالايون"* الخاص به بعبارة «إننا لا نتكلم عن هوياتٍ منقسمةٍ»[٢]، وهو، كما سبق ورأينا، ما قد اعتبره سرجيوس تأكيدًا من المجلس بوجود سمتين خاصتين غير منقسمتين من بعد الاتحاد.

لقد سأل عن فائدة إثبات وجود سمتين خاصتين. هل كان هذا لأجل مقاومة مُغيِّري الجوهر[٣]: فلو أن السمتين الخاصتين مُصانتان، فالجسد سيبقى جسدًا، واللاهوت سيبقى كما هو بدون تشويشٍ؟[٤] لكن سرجيوس يعترض بأن هذا يبتعد تمامًا عن خط الدفاع. لقد ذَكَر أن ما قد اقترحناه سابقًا هو واحدٌ من مدلولاته الأساسية، وقال: «إن كل سمةٍ خاصةٍ تنتمي لطبيعةٍ محددةٍ، فلو تكلمنا عن سمتين، فإننا يجب أيضًا أن نتكلم عن طبيعتين"[٥]. لذا، فهذا الدفاع ضد مُغيِّري الجوهر سوف يُقدِّم لنا شخصًا له طبيعتان وليس مجرد سمتين خاصتين.

لكن هناك اعتراضًا آخر على ذلك، وهو أن إثبات وجود سماتٍ خاصةٍ بالله وأخرى بالجسد بعد الاتحاد، يخالف الحقائق الإنجيلية. إن

---

[1] EM p. 71.1-3.

[2] EM p. 71.4-5.

[٣] EM p. 71.10، (ܗ̈ܦܟܝ ܐܘܣܝܣ / *هفكي أوسيوس*) "تغيير في الجوهر".{م}

[4] EM p. 71.11.

[5] EM p. 71.28-72.1.

السمة الخاصة بالله هو أنه لا يُرى ولا يُلمَس[6]، والسمة الخاصة بالجسد أنه وُلِد من أبوين، وأنه يَفسد في النهاية[7]. أما المسيح فلا تنطبق عليه هذه السمات الخاصة، فالله قد صار منظورًا وتعامل مع البشر، ولم يكن له أبًا بشريًا. وأضاف سرجيوس قائلاً: «إنه أمر مبالغ فيه أن ننادي بأن السِمات الخاصة كانت ثابتة على الدوام، لأنه لم يولد بحسب سِمة الجسد الخاصة، ولا رأى جسده فسادًا"[8].

لكن سرجيوس كان له جدالٌ آخر ضد رأى المجلس في أمر المناداة بوجود "سمتين غير منقسمتين"، فحينما يُفهَم أن كل سمةٍ خاصةٍ تنتمي لطبيعةٍ معينةٍ، فهذا لا يختلف عن مُعتقَد أصحاب الطبيعتين الذين ينادون بطبيعتين غير منقسمتين[9]. إن لم يوجد تحفُّظ في القول بعبارة "غير منقسمتين"، فكيف إذًا يُغلَب أصحاب الطبيعتين؟ يعرض سرجيوس حَلَّه لهذه المسألة بقَوله: إننا كما نؤمن بأن المسيح واحدٌ من طبيعتين، فلنَقبل إذًا إن له "سمةً خاصةً واحدةً من سمتين لله المتجسد"[10]. "فالذي من فضلِه صار مرئيًا" – أي أنه ترك السمة الإلهية – قد "سَمَا بالسِمة البشرية" في نفس الوقت[11]. ونتيجة لذلك، يمكن للمسيح أن يفعل ما هو غريب بالنسبة لله والانسان: يمكنه أن يمشي، وهو ما لا يفعله الله؛ لكن يمكنه أن يفعل هذا فوق الماء، وهو ما لا يمكن للإنسان فعله؛ كما أن الأبواب المُغلَقة لا تمنع دخوله. نتيجة لذلك، استنتج سرجيوس أنه لا يمكن إدراك وجود سماتٍ خاصةٍ بالله[12] أو بالجسد[13] في المسيح، لكن

---

[6] EM p. 71.16-18.
[7] EM p. 71.22-24.
[8] EM p. 71.27-28.
[9] cf. EM p. 72.1-6.
[10] EM p. 72.10-11.
[11] EM p. 72.11-12.
[12] EM p. 72.17-18.
[13] EM p. 72.18.

«السلوك الكُلِّي للتدبير يُشير إلى سمةٍ واحدة، وهي التي لله المتجسد»[١٤]. هذه السمة الخاصة تخُص المسيح فقط، ولا يوجد مَن يشاركه فيها من المرئيين وغير المرئيين[١٥]. ثم يرفع سرجيوس الأمر إلى المجلس، راجيًا أن يتحقق الآباء الموقرون من آرائه ويصححونها، ولا يرفضوا حداثته. ثم خَتَم رسالته. يمكننا أن نضع ثلاثة اقتراحات لاهوتية أساسية من خلال هذه الرسالة، وكلها سوف تقودنا في النهاية لفهم موقف سرجيوس. أولاً، في إشارته في بداية رسالته إلى مغيِّري الجوهر، أنكر سرجيوس وجود تغييرٍ أو تشويشٍ لمُكوِّنَيّ المسيح بدون أدنى شكٍ. رغم أن ق. ساويروس اتهمه مرارًا بأنه يُدخِل تغييرًا وتشويشًا للطبيعتين المكوِّنتين للمسيح، إلَّا أن سرجيوس أكد أنه يتجنب الوقوع في هذا الخطأ. لابد أن نأخذ إنكاره هذا بشكلٍ جَدِّي. حتى لو بدا لنا أنه يُدخل تشويشًا، فلابد أن نضع في حساباتنا أنه ربما يفعل شيئًا آخر. ثانيًا، يمكن أن نرى افتراضه بأن السمة الخاصة تعني طبيعة، وأن سمتين خاصتين، حتى لو كانتا غير منقسمتين، يعنيان وجود طبيعتين، وهو رأي أصحاب الطبيعتين عن وجود طبيعتين لكلٍ منهما فعاليته الخاصة *its own activity*. ثالثًا، يمكننا ملاحظة أن الافتراض بوجود مجالٍ للتفكير في السمة الخاصة هو ضيِّقٌ وجامدٌ، فمسيح الإنجيل لا تنطبق عليه السمات الخاصة بالله وبالجسد، وهي التي فُرِضَت سابقًا. بالتالي، ما قد فرضناه سابقًا – بأن السمة الخاصة تعني الطبيعة – يُقدِّم العكس، فالطبيعة الواضحة تُظهِر وضوحها بالدلالة على سِمتها الخاصة، حتى لو أن السمة الخاصة يمكنها فقط أن تُعَرَّف بطريقةٍ نظريةٍ، مثلما قال سرجيوس في *الرسالة الثانية*: «إن كل ما يخص السِمة الخاصة **بالكلمة** هو سرٌ غامضٌ».[١٦]

[14] EM p. 72.19-20.
[15] cf. EM p. 72.22-24.
[16] EM p. 101.22-23.

الرسالة الثانية

بدأ سرجيوس *الرسالة الثانية* بسرد اختبارٍ نظريٍ، شاكرًا ق. ساويروس على رسالته وما تحتويه من تعاليم، ومخبرًا كيف أن جهله قد زال[١٧]. ويقول إنه تَصرَّف كوسيطٍ بين الخلقيدونيين الذين يُعلِنون وجود سمتين خاصتين، وبين بعض الذين يعتقدون بنفس وِجهة نَظَره السابقة، ويدينون تعدد السمات الخاصة[١٨]، ثم بعد ذلك نَصِل إلى فحوى الرسالة.

يعترف سرجيوس أنه ما يزال يجد أن ما اقتبسه ق. ساويروس من أقوال ق. كيرلس غامضٌ، وأنه مازال مُحاطًا بشكوكِه السابقة مرة أخرى، ثم يوضِّح الصعوبات التي يجدها. في *الرسالة الأولى*، اقتبس ق. ساويروس من ق. كيرلس قوله: «لا تتشوش ببعضها البعض ولا تختلط الطبائع»[١٩]. أجاز سرجيوس أنه لا يوجد أي تشويشٍ في الاتحاد[٢٠]، لكنه قال إن الطبيعتين في الاتحاد لابد أن يُفتَكر فيهما كأنهما مختلطتان «في امتزاجٍ مُقدسٍ لا يُنطَق به، وفي أقنومٍ»[٢١]. لقد قَدَّم حُجَّتين ليؤيد هذا الجَدَل. أولاً: كيف يمكن لأحدٍ أن يُجزِم بوجود طبيعة واحدة متجسدة **للكلمة**، وكيف يمكن لأحدٍ أن ينتهر أصحاب الطبيعتين، سِوى بأن يقبل بوجود اختلاطٍ وامتزاجٍ في الأقنوم؟[٢٢] ثانيًا، يتساءل سرجيوس: «هل ق. كيرلس وق. غريغوريوس النزينزي مختلفان في الرأي؟». كيف أمكن لسرجيوس أن يجد خطأً عند القديس غريغوريوس اللاهوتي الذى يقول إن

[17] EM pp. 96-98.
[18] EM p. 98.15-28.
[19] EM p. 77.26, EM p. 99.12-13.
[20] EM p. 99.14-15.
[21] EM p. 99.15-16.
[22] EM p. 99.17-19.

الطبيعتين قد امتزجتا* في تركيبٍ يفوق الوصف[٢٣]، والذى أسماه (*συμφυΐα* / *سيمفيا*) أي "اتحادٍ طبيعيٍ"، والتي من خلالها فَهِم سرجيوس أن الطبيعتين لم تكونا مجرد طبيعتين مقيمتين بجوار بعضهما، لكنهما ممتزجتان تمامًا لتصبحا صورةً واحدةً وأقنومًا واحدًا[٢٤]، وبهذا التركيب المفهوم بهذا الشكل، فإن جوهر الثالوث، الذى يَخُص فقط ثلاثة أشخاصٍ، هو غير قابلٍ للزيادة.[٢٥]

بُناءً عليه، ادَّعى سرجيوس أنه يُقدِّم تفسيرًا لعبارة "طبيعة واحدة متجسدة لله **الكلمة**"، بطريقةٍ أكثر أرثوذكسية من التفسير "المُخالف" الذى لأصحاب الطبيعتين، الذين رغم أنهم يدَّعون أنهم يتكلمون عن طبيعة واحدة **للكلمة**، إلا أنهم يرون في كلمة "متجسدة" إشارة (ܡܣܪܩܐ / *شودُعو*) للطبيعة الأخرى، التي تتمسك بحقوقها المستقلة[٢٦]، وبهذا فإنهم يؤكدون وجود اتحادٍ اتِّفاقيٍ[٢٧]. ثم يعود سرجيوس بعد هذا إلى الاقتباس

---

* يدافع ق. ساويروس في *الرسالة الأولى إلى أوكيومينيوس* *Oecumenius* عن المعنى الذي قصده ق. غريغوريوس، وهو أن الطبيعتين قد اتحدتا مثلما يتم جدل حَبلٍ من خُصلتين *intertwining*، وليس بمعنى الامتزاج الذي فهمه سرجيوس أو غيره، ومن المعروف أن هذه النقطة قد أخذها البعض على ق. غريغوريوس بعد نياحته، لكن ق. ساويروس فسَّر لنا فكرة ق. غريغوريوس الحقيقية من وراء هذا المُصطلح الشائك. *Collected Letters*, Letter 1, p. 15. {م}

[23] EM p. 99.21.

[24] EM p. 99.22-24.

[25] EM p. 99.25-27.

[٢٦] (ܟܝܢܐ ܕܡܢܗ ܘܠܗ ܣܝܡ / *كيونو دمينيه وليه سيمو*) أي "الطبيعة المستقلة بذاتها". (EM P. 100.4)

[٢٧] اللفظ السرياني "للاتحاد العرضي" هو (ܚܕܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܣܝܡܐ/ *حدُيوثو دَلووث سيُمو*). والمقابل في اليونانية ربما يكون (*ἕνωσις κατὰ θέσιν* / *إنوسيس كاتا ثيسين*) أي "اتحادٍ بحسب المكانة". وهي تشير إلى اتحادٍ "اتصالي" و"غير جوهري" مثل الذي أصر عليه النساطرة. cf. EM p 99.27-100.6.

من ق. كيرلس، معترفًا بأن البعض قد يعترض ويدَّعي أن الابن يمكن أن يُفهم على أنه واحدٌ بهذه الطريقة – أي بدون اختلاطٍ للطبيعتين. فيرُد على الاعتراض بقوله إن نسطور أيضًا قد ادَّعى ذلك. ثم يقدِّم لنا سرجيوس استنتاجاته، ويقول إن لم تكن الطبيعتان مختلطتين بغير اضطرابٍ، فلا يمكن أن نقول إن هاتين الطبيعتين اللتين بقيتا غير مختلطتين قد اتحدتا أقنوميًا[٢٨]. لا توجد ضرورةٌ لاعتبار وجود اتحادٍ لطبيعتين غير مختلطتين[٢٩].

في تصريحٍ أكثر غموضًا، لكن بطريقةٍ تبدو كأنها صيغةٌ، يقول:

> «إن تركيب شيئين أو أكثر ليُكوِّنا شيئًا واحدًا هو أمرٌ يتعلق بقواعد التركيب، حيث أن ما هو كاملٌ هو أيضًا جزء "مكوِّن"، ومع ذلك فالأجزاء "المُكوِّنة" لم تعُد تَخضَع من هذا الوقت لقاعدة الثنائية، حيث يتكون جوهرٌ واحدٌ وهوية واحدة بصورةٍ نهائيةٍ»[٣٠].

هذه الفكرة غامضة، رغم كونها لا هي جديدة ولا هي مُعرَّفة كما تبدو، لأنها في الحقيقة تتضمن بعضًا من جدال سرجيوس السابق. وكما حدث سابقًا في الجدال ضد ما تم اقتباسه من ق. كيرلس، قال سرجيوس إن مكونات الاتحاد قد اختلطت في "مُركَّبٍ يفوق الوصف"[٣١]، حيث قال إن ق. غريغوريوس دعاها (*σuμφυΐα* / *سيمفيا*)، وادَّعى أن هذا لا يتضمن بالنسبة للطبيعتين «مجرد إقامةٍ بجوار بعضهما البعض»[٣٢]، بل «امتزاجًا تامًا»[٣٣] حتى أصبحتا «صورة واحدة وأقنومًا واحدًا»[٣٤]. يبدو لنا حتى

---

[28] EM p. 100.16-19.
[29] EM p. 100.20-22.
[30] EM p. 100.11-16; p. 150.19-24.
[31] EM p. 99.21.
[32] EM p. 99.22-23.
[33] EM p. 99.23-24.
[34] EM p. 99.24.

هذه اللحظة أن سرجيوس أوضح قضيته. إن هذا هو ما يفهمه فقط. كما أنه تحت ضغط الخلقيدونيين، ويرجو مساعدة ق. ساويروس.

وكما حدث في *الرسالة الأولى*، لابد الآن أن نسأل إن كان يمكننا أن نرى افتراضات سرجيوس اللاهوتية بوضوحٍ. أولاً، كما قد رأينا سابقًا، رغم أن سرجيوس أنكر وجود "التشويش" (*σύγχυσις* / *سينخيسيس*)، فإنه وافق على "المزج" (*κρᾶσις* / *كراسيس*)، و"الخلط" (*μίξις* / *ميكسيس*). ثانيًا، يرى سرجيوس أن "التجاور أو الاتصال الخارجي" juxtaposition هو العدِو الأساسي للاتحاد. لكن كيف يرى هو هذا؟ إن سرجيوس يُنكِر التفكير في الاتحاد بدون اختلاطٍ للطبائع. إنه يفهم أن الاتحاد ليس هو مجرد طبيعتين مقيمتين بجوار بعضهما. لقد ادَّعى أن نسطور فهِم لفظ "متجسدة" كعلامةٍ لوجود طبيعةٍ تتمسك بحقوقها المستقلة. لو أن "التجاور" هو الوضع الذى يجب تجنُّبه، فهذا يتم باللجوء إلى (*κρᾶσις*) و(*μίξις*). هذا هو الاحتياج إلى فكرة الاختلاط.

الطريقة الأخرى لترتيب هذه النقطة هي القول بأن سرجيوس يرى بوضوحٍ أنه لا يوجد أي تقاربٍ بين النسطورية والاتحاد الذى نشأ عن الاختلاط. لذا، فحينما رفض أن يُفهَم الابن على أنه واحدٌ من خلال نموذج ق. كيرلس (أي بدون اختلاطٍ ولا تشويشٍ)، قال سرجيوس إن هذه الفكرة فكرة نسطورية. لذا فقد قدَّم سرجيوس الاختيار بين "التجاور" بدون اختلاط – أي النسطورية – وبين نظريته. هذا الأمر نفسه مُهم، لأنه يبين لماذا وَجد سرجيوس أن قول ق. كيرلس متناقض[٣٥]، لأن ق. كيرلس أنكر وجود اختلاطٍ، وأدان نسطور. لكن الأكثر أهميةً هو أن نسأل، ما هي الغيوم التي سمحت لسرجيوس فقط برؤية هذا الخيار؟ بالتأكيد إن افتراضه النهائي هو أن كل الطبائع تقف مستقلة وحُرة. وحيث أن هذا

---

[35] EM p. 99.12.

مفهوم، فإنه أدَّى إلى خوف سرجيوس من "الاتصال" النظري. لو أن كل عنصر في العالم الخارجي موجود بشكلٍ مستقل، واتحد عنصران إلى شيءٍ واحدٍ بشكلٍ أقرب ما يكون إلى الاتصال، فلابد إذًا من حدوث بعض أشكال الاختلاط. بالنسبة لسرجيوس، "غير مختلطٍ" تساوى "متجاورًا". الافتراض بأن كل الطبائع مستقلة هو أيضًا بُناءً على شرح سرجيوس السابق بأن «كل سمةٍ خاصة تنتمي إلى طبيعة محددة، وإذا تكلمنا عن سمتين، فإننا مضطرين للكلام أيضًا عن طبيعتين"[٣٦]. الافتراض الثالث الذي لابد أن نلاحظه من خلال هذه الرسالة، هو أن سرجيوس شدد على أن توحيد الطبيعتين هو شيءٌ "مُستَخدَمٌ كوحدةٍ". في إشارته إلى ق. غريغوريوس، يقول سرجيوس: «إن الطبيعتين امتزجتا تمامًا لتصبحا صورةً واحدةً[٣٧] وأقنومًا واحدًا»[٣٨]. وبشرح فكرته الخاصة عن التركيب، قال إن الأجزاء المُكوِّنة لم تعُد خاضعةً لقاعدة الثنائية[٣٩]، لأن جوهرًا واحدًا وهوية واحدة قد تكوَّنا بالفعل[٤٠]. ورغم أن ناتجًا وحدويًا للاتحاد قد يبدو بشكلٍ واضحٍ جدًا أنه يستحق الذِكر، إلَّا أننا سوف نفحص لوازمه لاحقًا.

إن *رسالة سرجيوس الثانية* تحتوي على القليل من التشويش. سرجيوس أشار إلى رد ق. ساويروس على *الرسالة الأولى*، وحاول الدفاع عن نفسه ضد الانتقاد. اقترح سرجيوس أننا كما نؤمن بأن المسيح هو واحد من طبيعتين، هكذا أيضًا يجب أن نَقبَل سمة واحدة من سمتين. لقد اعترض ق. ساويروس بأنه من الحماقة[٤١] أن نقول إن عمانوئيل يتألف

[36] EM p. 71.28-72.1.

[٣٧] (ܐܝܩܘܢܐ / *يوقونو*) = (*εἰκών* / *إيكون*)، ومعناها "صورة".

[38] EM p. 99.23-24.

[39] cf. EM p. 100.14-15.

[40] cf. EM p. 100.15-16.

[41] cf. EM p. 86.7-9.

من خاصتين، والأمر الذى كان سوء فهمٍ واضح من سرجيوس، القول بأنه لا يوجد أحدٌ يمكنه أن يقول إن الانسان يتألف من "التفكير" و"السواد". قَبِل سرجيوس النقد، لكنه اعترض بأن "التعقل" و"السواد" اللذان ينطبقان على الإنسان، ليسا في منزلةٍ متساويةٍ، فالتعقل هو جزءٌ من تعريف الإنسان، ولو أُزيل التعقل من أحد فلن يكون إنسانًا. أمَّا "السواد" فهو خاصية عارِضة فقط[٤٢].

وكنقطةٍ إضافيةٍ توضيحيةٍ لنفس الموضوع، استخدم سرجيوس اقتباسًا آخر للقديس ساويروس من أقوال ق. كيرلس، وحاول متردِدًا أن يُفسِّر قول ق. كيرلس بحسب طريقته، وقال كما رأينا: «إن الأب يبدو أنه قال إن **الكلمة** المتجسد كان واحدًا من كل جهةٍ، أعني من جهة الطبيعة والسمة الخاصة، حينما خلط بين الطبائع والسمات الخاصة"[٤٣].

في الختام، يتساءل سرجيوس، في أي موضِعٍ آخرٍ قد سقط أيضًا؟ ويُنكر أنه بدأ يتناقش في اللاهوت بشكلٍ مفاجئٍ بغير رويةٍ، ووعد بأن يَقبَل لِجام ق. ساويروس في كل ما سيقول.

---

[42] cf. EM p. 101.21-102.4.
[43] EM p. 102.10-12.

الرسالة الثالثة

بدأ سرجيوس رسالته الثالثة بالاعتذار عن محاولاته الحمقاء[٤٤]. لقد أدرك أن تفكيره هشٌ مثل إناءٍ فخاري[٤٥]، واعترف بأنه سيكون مُتهمًا بتعليم مُغيري الجوهر، وقال إنه سوف يوضِّح مفهومه عنها، مُبينًا كم كان أحمقًا في فهمه لها[٤٦]. إن *رسالة سرجيوس الثالثة* هي خليطٌ بين الوضوح العاطفي والغموض الشديد. إن هدفه الأساسي من الرسالة هو الدفاع عن نفسه ضد تهمة الخلط بين الطبيعتين التي تألف منهما المسيح. إن دفاعه قد قدَّم بعض التوضيحات الأخرى عن كيفية فهمه لناتج الاتحاد.

أولاً، للتمييز بين رؤيته وبين رؤية "مُغيِّري الجوهر" changers of ousiai، فإنه يدَّعي أنهم يتجاهلون الطبيعة الفريدة للميلاد الإلهي. لو أن الجسد قد ذاب، فلم يكن موضوع دوام بتولية العذراء شيئًا عظيمًا إذًا.[٤٧] ثم يتساءل بدوره، كيف تم اتهامه بإلغاء وجود الجسد، حينما اعترف بحدوث تركيبٍ كما قال آباء الأرثوذكسية؟

لكن ما هو التركيب؟ يُقدِّم لنا سرجيوس مثالاً هنا. فلو أَخذ إنسانٌ ذهبًا نقيًا، وذهبًا غير نقيٍ، ونقَّى غير النقي ووَحَّده مع الذهب النقي، فإن هذا سيكون إضافةً للجوهر وليس تركيبًا[٤٨]. ثم يُنكِر أنه يفهم الاتحاد على أنه إضافة. وسنعود إلى ذلك لاحقًا.

لحماية نفسه من هذه التهمة، يُقدِّم سرجيوس عددًا من الإيضاحات. أولاً: كما أن **الكلمة** تجسَّد ولم يُعرِّض الجوهر الإلهي للخطر، هكذا

---

[44] EM p. 145.3-25.
[45] EM p. 145.29.
[46] EM p. 146.9-13.
[47] EM p. 146.14-17.
[48] EM p. 146.26-27.
ܬܘܣܦܬܐ ܗܘ ܕܐܘܣܝܐ ܗܢܐ ܕܐܝܟ ܗܟܢܐ ܘܠܐ ܪܘܟܒܐ.

أيضًا حافَظ **الكلمة** على جسده الحقيقي[٤٩]. بهذا، يُكمِل قائلاً إن الأنبياء لم يكذبوا فيما يخُص المجيء، قائلين إن الله سوف يأتي منظورًا. وباستخدام مثالٍ واضحٍ آخر، يوضِّح سرجيوس أننا لو قُلنا إن جسد الرب باختلاطه مع اللاهوت[٥٠]، قد انقشع مثل ضباب الصباح أمام الشمس، اذاً فالله لم يكن منظورًا، ولم يمُت، ولم يلمسه توما[٥١]. ثانيًا: بعكس الأوطاخيين، أوضح سرجيوس أنه لم يُفسِد الاتحاد بأي شكلٍ[٥٢]. إنه يَقبَل حقيقة وجود جسد وروح للمسيح، ويؤكد أن الله قد تجسَّد بالحقيقة، وبالرغم من ذلك فقد مات وقام جسديًا من الأموات. ويؤكد أن **الكلمة** مازال يحتفظ بظهوره الثاني برموز (ܛܘܦܣܐ / *طوفسي*) الصَلب. ويدَّعي أنه يعترف بأن المسيح «إلهٌ كامل تمامًا، صار إنسانًا كاملاً»[٥٣].

بعد أن أنكر تغيير أو ذوبان الناسوت، ولابد أن نتذكر أن هذه كانت حجته الدائمة، يُقدِّم سرجيوس بعض الاستنتاجات. أيًا كان المصدر الذي قيل أن هذه المصطلحات قد جاءت منه – أي "المزج" (*κρᾶσις* / *كراسيس*)، و"الخلط" (*μίξις* / *ميكسيس*)، و"التشويش" (*σύγχυσις* / *سينخيسيس*)[٥٤]– إلَّا أنه قد أدرك حقيقةً واحدةً، ألا وهي الاتحاد الإلهي فائق الوصف بالجسد الممنوح نفس عاقلة، بدون تشويشٍ لكليهما[٥٥]. مرة أُخرى نراه يُنكِر صراحةً وجود أي تشويشٍ أو تغييرٍ: «حتى لو قُلنا إن الحديد قد صار ساخنًا، فلا يمكن أن نعتقد بأنه قد تحول هو نفسه إلى

---

[49] EM p. 147.6-8.

[٥٠] (ܒܚܘܠܛܢܐ ܕܐܠܗܘܬܐ / *بحُولطُونُو دَالوهوثو*).

[51] EM p. 147.12-21.

[52] EM p. 148.2-3.

[53] EM p. 149.1-2.

[54] EM p. 149.12-13.

وبالسريانية (ܡܘܙܓܐ ܘܚܘܠܛܢܐ ܘܪܘܟܒܐ / *موزغو وحولطونو وروكبو*).

[55] EM p. 149.12-18.

نارٍ»[٥٦]. في مثالٍ اقتراحيٍ آخر، والذي سنعود إليه لاحقًا، يقول سرجيوس: «فلو أن النار التي نعرفها ترفض جوهر المادة، فإنها سوف تنتهي لأنها لا تستمر بشكلٍ طبيعي سوى بأن تختلط (ܬܬܚܠܛ / *تِتِحَلاط*) بجوهر مادة أخرى»[٥٧].

ثم بدأ سرجيوس بعد ذلك يدافع عن موقفه الأول الذى انتقده ق. ساويروس. حيث يقول إنه سوف يُقدِّم أولاً تعريفًا للتركيب، ويقدِّم لنا التعريف الذى قدَّمه سابقًا:

> «قاعدة التركيب هي هكذا: جمع مادتين بسيطتين أو أكثر وجعلهما شيئًا واحدًا، بحيث يكون ما هو كامل هو أيضًا في الحقيقة جزء. كما أن الأجزاء المُكوِّنة لا يمكن التحقق منها تِبعًا لقاعدة الثنائية، لأنها بمجرد التركيب قد صارت جوهرًا واحدًا أو نوعية واحدة»[٥٨].

ثم يُقدِّم لنا سرجيوس بعد ذلك الجدال الذى رأيناه سابقًا، بأنه كما أن بعض الجواهر تكون بسيطةً والبعض مُركَّبًا، هكذا أيضًا هناك سماتٌ بسيطةٌ للجوهر، وأُخرى مركَّبةٌ[٥٩].

سرجيوس الآن جاهزٌ للدفاع عن النقطة التي استفزَّت ق. ساويروس بشدةٍ، ألا وهي شرحه أن **الكلمة** المتجسد الذى هو ناتج الاتحاد، هو جوهرٌ واحدٌ. لقد طلب متوسلاً الصفح من ق. ساويروس قائلاً إنه لا يُخالفه، لكنه فقط يتمنى تجنُّب فكرةٍ خاطئةٍ[٦٠]، ويُقدِّم جداله الأول – الذى هو عن تساوي اللفظين. يقول إنه بالنسبة له، (φύσις / *فيسيس*) و(οὐσία / *أوسيا*) تعنيان شيئًا واحدًا، ويُثبت ذلك من اقتباس عبارةٍ

---

[56] EM p. 149.21-22.
[57] EM p. 149.23-26.
[58] EM p. 150.19-24. (cf. EM p. 100.11-16).
[59] EM p. 150.24-28.
[60] EM p. 151.2-6.

قالها ق. ساويروس، استخدم فيها اللفظين كأنهما واحدٌ[61]. ثم يجادل قائلاً: «لو كانتا متكافئَتين، ونحن نقول إن [طبيعة **الكلمة** المتجسد هي من طبيعتين]، فلماذا لا يمكننا أيضًا القول بأن [الجوهر الواحد **للكلمة** المتجسد هو من جوهرين]؟»[62]، ثم يضيف سرجيوس في موضعٍ آخر قائلاً إنه أهمل كلمة "المتجسد"، لكن ليس هذا معناه أنه يحل "المُركَّب" بسبب هذا[63]. ثم بعد الجدال حول التكافؤ، استشهد سرجيوس بقولٍ من

---

[61] EM p. 151.7-12.

[62] EM p. 151.12-18

[63] J. Lebon, Chalcedon, pp. 519- 512. بينما كان ليبون يكتب عن استخدام غير الخلقيدونيين لصيغة "من طبيعتين" (*ἐκ δύο φύσεων* / *إك ديو فيسيون*)، أشار إلى يوحنا النحوي "عدو ق. ساويروس" الذى اِدَّعى أنه يجب أن يعتبر أن الطبيعتين جوهرٌ واحدٌ لتجنب الالتباس في أن المسيح "من شخصين" (*ἐκ δύο προσώπων* / *إك ديو بروسوبون*)، ثم رد عليه ق. ساويروس. ولِدحض هذا الرأي أكد ق. ساويروس أن الطبيعتين اللتين تكون منهما المسيح هما كاملتا الثبات والخصوصية، أي أقنوم **الكلمة** والجسد الذي له نفس عاقلة. ثم كتب ليبون: «هذا التناقض الشديد عند سرجيوس النحوي هو عودة مؤلمة لأخطاء الأوطاخية التي لا ترى في الطبيعتين اللتين تكون منهما المسيح أن الجوهرين موجودان في هذا التركيب». إننا نقترح أن هذا التفسير لسرجيوس ليس موافقًا لخوفه من الاتصال الذى رأيناه سابقًا، ففي (p. 99.22-23) قال سرجيوس عن رؤيته للتركيب، إن الطبيعتين لم توضعا بجوار بعضهما مجرد وضعٍ، بل اختلطتا تمامًا، وأيضًا في (p. 100.10-11)، حيث اعتبر سرجيوس أن قول ق. كيرلس بعدم وجود اختلاطٍ في الاتحاد هو "فكر نسطوري". هذه التدقيق الواضح في إصرار سرجيوس على (*κρᾶσις*/ *كراسيس*)، و(*μίξις*/ *ميكسيس*) لجعل المواد متحدة، كان بسبب خوفه من التجاور، ورؤيته لهذا أنه هو الخيار الآخر الوحيد. ففي (p. 100.16-19) يقول: «لو أن الطبيعتين اللتين تكوَّن منهما المسيح لم تمتزجا (ܐܬܡܙܓܘ ܠܐ / *اتمزجو*) بدون تشويش، كيف يمكنني القول إن هذه الأشياء التي ظلَّت غير مختلطةٍ معًا قد اتحدت أقنوميًا؟». وفي (p. 100.20-22) يقول: «لا توجد ضرورة لاعتبار وجود اتحاد لطبيعتين لم تختلطا معًا». ⇐

أقوال "أرسطو" Aristotle من كتاب *The Categories* مستخدمًا هذا الاقتباس: «ولتقديم فكرة قوية، فإن أمثلة الجوهر هي الإنسان والحصان»[٦٤]. وأضاف قائلاً: «لكن ليست القضية أنني لا أعترف بتركيب الكائنات الحيَّة بسبب هذا»[٦٥]، ثم يسأل: «كيف إذًا أكون غاشًا

⇐ لقد وجدنا اختلافًا كبيرًا وواسعًا في معنى كلمة "جوهر" (ܐܘܣܝܐ / *أوسيا* / *οὐσία*) عند سرجيوس، لكن من الواضح تمامًا أن كلمة "أوسيا" في إحدى الجُمل قد أشارت إلى فردٍ خاصٍ محددٍ {على سبيل المثال، قارن ما جاء في p. 152.17): "الأقنوم هو جوهر خاص"، وفي (p. 100.15): "بمجرد أن اتحدتا، صار هناك جوهر واحد جديد"، وتكلم عن اختلاطٍ تام إلى "صورة واحدة وأقنوم واحد" في (p. 99.23-24)}. في (p. 146.26 & p. 154.2) كانت "أوسيا" تعني مادة أو قوام: حيث قال إن الإضافة هي زيادة في القوام، وتسخين الماء يُحوِّل السائل إلى بخار. في (p. 155.10) كانت كلمة "أوسيا" تعني "وجود"، حينما قال: الله فوق "الوجود". وفي (p. 152.16) كانت "أوسيا" بمعنى "نوع" – أي المعنى الشامل لكلمة "نوع" – وفي التصريح الجديد عن معاني كلمة "أوسيا"، قال C. Stead إنها "تَصوُّر المادة الإلهية". *Vigiliae Christianane*, 29 (1975) وبالأخص (pp. 10-13).

أيًا كان، فإن المقارنة بما قاله يوحنا النحوي سوف تكون مفيدة. فلو استخدمنا، لأجل الإيضاح، الصورة الهزلية الأكثر سماجة، فإننا نقترح أننا هنا عندنا القضية المهمة، التي كلٌ من أصحاب الطبيعتين، والمنحرفين في فكرتهم عن الطبيعة الواحدة، يتشاركونها تمامًا، ألا وهي الاقتراحات السابقة، التي في جوهرها تعني الثنائية. فلو أنه اقتراحٌ واضحٌ أن كلتا الطبيعتين خاصٌ ومستقلٌ، إذًا فكيف لأحدهما أن يتَّحد بالآخر؟ أصحاب الطبيعتين (وهذه هي الصورة الهزلية) يحاولون عمل اقترانٍ للطبيعتين باتحادٍ خارجيٍ شكليٍ، أو تحت شخصٍ واحدٍ. والمتطرفين في فكرتهم عن الطبيعة الواحدة (وهم المتأثرون بفكر أوطيخا) يسلبون الاتحاد، بإذابة الناسوت في اللاهوت. إن كلتا الإجابتين هما في الحقيقة تَملُّصًا من المشكلة. لكننا سوف نفحص حل ق. ساويروس لاحقًا.

[64] *Categories*, 4.1b.27.
[65] EM p. 151.26.

للحقيقة، حينما أدعو **الكلمة** المتجسد "جوهرًا واحدًا"، وأفهم أن هذا الجوهر قد تجسَّد؟»[٦٦]. يجب علينا أن نسأل ما هو الهدف من هذا الجدال؟ وما الذي يتوقع سرجيوس تحقيقه منه؟ ولماذا يكون مهمٌ بالنسبة له أن يدعو **الكلمة** المتجسد "جوهرًا واحدًا"، وفي نفس الوقت يقول إن هذا لا يُفسِد التركيب؟

كجزءٍ أول من الشرح، لابد أن نُدرِك أن سرجيوس يحاول الدفاع عن نفسه ضد ق. ساويروس. إنه يُدرك أن ق. ساويروس لا يوافق على دعوة الابن "جوهر واحد". في *الرسالة الثانية*، أدان ق. ساويروس سرجيوس على عقيدة "الجوهر الواحد والنوعية الواحدة"، وإدخال "تشويش حقيقي للجوهر"[٦٧]. ثم بعد ذلك في نفس الرسالة، عَبَّر ق. ساويروس عن نظريته الخاصة، بأنه من الخطأ "مزج الاختلافات بين جوهري الشيئين اللذَين اتحدا بشكلٍ يفوق الوصف"[٦٨].

ثم هاجم ق. ساويروس سرجيوس لأنه يُعلِّم – حسب فهمه – بوجود تشويشٍ للعناصر. لكن سرجيوس لم يكن يفهم، أو على الأقل كان يفهم القليل من الألفاظ المُتقَنة اللاهوتية التي استخدمها ق. ساويروس ضد فكرة التشويش[٦٩]، واعتقد بأنه يحتاج فقط أن يستشهد بالنقاط الواضحة من خلال الاستخدامات الشائعة[٧٠]، وأن يُعِيد توضيح فكرته عن الاتحاد في ضوء أمثلة قوية متعددة قد اختارها لاستبعاد فكرة التشويش.

---

[66] EM p. 151.28-152.1.
[67] EM p. 106.27-29.
[68] EM p. 129.25-27.
[٦٩] أي أن هذا الجزء من محاولة إثبات وجود اتحادٍ غير مشوشٍ، لا يُنكِر الاختلاف والهوية التي تتعلق بالنوعية الطبيعية للطبيعتين اللتين تكوَّن منهما المسيح.
cf. e.g. P. 93.24-28.
[70] I.e. equivalence and Aristotle.

لكن، هل دبَّر سرجيوس في *الرسالة الثالثة* لأجل توضيح فكرته عن الاتحاد؟ نحن نقترح أن يكون قد فعل هذا إلى حدٍ ما. لقد رأينا أن اهتمام سرجيوس الأساسي كان هو اجتناب "التجاور". وتبعًا لذلك، رأينا أيضًا إصراره على أن الطبيعتين لو كانتا متحدتين، فلابد أنهما قد اختلطتا وامتزجتا تمامًا. في الحقيقة، لقد رأينا أن سرجيوس تكلم في *الرسالة الثالثة* عن (*κρᾶσις* / *كراسيس*)، و(*μίξις* / *ميكسيس*)، و(*σύγχυσις* / *سينخيسيس*) كما لو كانوا متكافئين تمامًا[٧١]. لقد رأينا أن الاتحاد أدى إلى شيءٍ "يُستخدم كوِحدةٍ واحدةٍ" unitary – أي بمجرد الوحدة أصبحت العناصر لا تخضع لقاعدة الثنائية. في نفس الوقت، هذه الرسالة تُخبرنا بأن مثل هذا الاتحاد لم يتحقق على حساب أحد العناصر، فالجسد لم يتبدد بامتزاجه باللاهوت مثلما يتبدد ضباب الصباح أمام الشمس. يمكننا أن نعود إلى إشارة سرجيوس الخفية إلى النار التي لو رفضت جوهر المادة فإنها ستنطفئ، لأن النار تستمر فقط عندما تختلط بشيءٍ يحترق[٧٢]. بالتأكيد إن رؤيته هنا تبيِّن لنا أنه بالرغم من أن العنصرين متحدان، إلا أنه مازال هناك نوع من التوتر – فرغم أنهما واحدٌ، إلا أنه لا يوجد إتلافٌ لعنصريهما، ولا يوجد ذوبانٌ للتركيب[٧٣].

إنَّ رَفضْ سرجيوس لإلغاء أحد العنصرين ظهر لاحقًا بالتمييز الذى وضعه بين فكرتيه عن "التركيب" و"الإضافة" في مثال الذهب[٧٤]. لكن ما هو الفرق بين التركيب والإضافة؟ لو أضفت ذهبًا مُنقًّى إلى ذهبٍ نقيٍ، فمازال عندك ذهبٌ فقط. لذلك، فالذهب المُعرَّف بأنه "الذهب الذى أخذ السمة الخاصة بالذهب النقي"، سيظل إضافة إلى الناتج. في *الرسالة الأولى* لسرجيوس، رأينا أن السمتين الخاصتين بالله والجسد لم

---

[71] cf. EM p. 149.12-14.
[72] cf. EM p. 149.23-26.
[73] cf. EM p. 151.17-18 & 26.
[74] cf. EM p. 146.24-27.

تتوافقا مع الحقائق الإنجيلية. بسبب هذا، أصبحت هناك سمة خاصة جديدة. هذا كان بسبب – كما رأى سرجيوس – حدوث اختلاطٍ تام، و"تركيب" (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*)، و"اتحادٍ طبيعيٍ" (*συμφυΐα* / *سيمفيا*). وبهذا يمكننا أن نرى أن "التركيب" ليس مثل "الإضافة"، لأنه بالرغم من أن العنصرين صارا واحدًا، وبالرغم من أن سرجيوس ادَّعى أنهما لم يتغيرا في نفسيهما، إلا أن الناتج النهائي مختلف عن كلا الجزأين المكونَين، ويخضع لسمةٍ خاصة مختلفة عن كليهما. هذا التباين إذًا بين "الإضافة" و"التركيب" هو لتأكيد أن ناتج الاتحاد جديد ومختلف، ولتأكيد طبيعته غير المُشوَّشة.

وبالعودة إلى استشهاد سرجيوس باستخدامات أرسطو، وللتكافؤ الموجود في بعض الأمثلة بين كلمتي (*φύσις* / *فيسيس*) و(*οὐσία* / *أوسيا*)، يمكننا أن نرى أنه أيًّا كانت تفضيلاته للمصطلحات، إلَّا أنه لم يعتبر أن اتحاد طبيعتين غير مختلطين – والذي هو بالنسبة له مجرد "تجاور" – هو اتحادٌ على الإطلاق[٧٥]. يجب علينا أن نسأل بعد ذلك إن كانت فكرة سرجيوس عن الاتحاد المختلِط تناسب طبيعة المسيح أم لا؟ فنحن حتى الآن قد أجزنا أنه يدرك أن الإنسان أو الحصان هما في تكوينهما "مخلوط" وليسا "إضافة"، ولم نرى (لديه) أي خطرٍ في الاستشهاد باصطلاح أرسطو، وتسمية الكائن الحي بـ "جوهرٍ واحد".

لقد قدَّم سرجيوس على طول الخط جدالاً آخر بجانب الأساسي. لكن قبل أن نُناقشه، يجب أن نلاحِظ أنه في عبارةٍ مهمةٍ جدًا، قال إنه يجب أن يوضِّح أمورًا تخُص النوعية، وأن "نوعية جوهر **الكلمة** الذي يُشاركنا في الجسد والدم، تُشاركنا أيضًا في الدلالة الجسدية (ܡܫܘܕܥܘܢܘܬܐ / *مْشَوْدْعُونُوثُو*)"[٧٦]. سوف نعود لهذه الفقرة في إيجازٍ.

---

[75] cf. EM p. 100.20-23.
[76] EM p. 152.1-4.

إن القديس ساويروس يشير إليها في *الرسالة الثالثة*[٧٧]، معتبرًا أنها توضيح سرجيوس لموقفه من أن تركيب الطبيعتين نتج عنه "جوهرٌ واحد ونوعيةٌ واحدة". إن إثبات وجود نوعيةٍ واحدة في المسيح – كما سنرى ثانيةً – يُناقض صراحةً جدال ق. ساويروس، الذي أراد الإبقاء على وجود "الاختلاف" داخل النوعية الطبيعية الخاصة بكل عنصرٍ من عنصري تركيب المسيح.

ثم يُقدِّم لنا سرجيوس جداله الثاني للدفاع عن شرحه بأن **الكلمة** المتجسد هو جوهر واحد. هذا الجدال هو في قالبٍ منطقي[٧٨]. يقول إن "الكائن الحى" هو جوهر وُهِبَت له نفسًا وإحساسًا. فالإنسان والحصان والثور هم كائنات حية، لأن الاسم العام generic name للجوهر ينطبق على الأقانيم hypostases التي هي الجواهر الخاصة particular ousiai. بالمِثل، اقترح سرجيوس أنه إن كُنَّا نُسمي الابن البسيط أقنومًا واحدًا – رغم أننا نَعلَم أنه مُنح جسدًا وتركيبًا – «فلماذا لا نأخذ أيضًا اسم "الجنس الأعلى"*، وندعو الابن "جوهرًا واحدًا"، حينما نَصِف تجسُّده؟»[٧٩].

ما الذي يحاول سرجيوس أن يفعله في هذا الجدال؟ مِن ناحيةٍ، هو بالتأكيد يريد أن يُبيِّن أن تسمية الابن المتجسد بـ "جوهرٍ واحدٍ" لن تَعُد تُخيفنا كأنها "إذابة للتركيب"، مثلما كذلك في دعوة إنسانٍ ما "كائن حيّ". لكن لو كان هذا الاستخدام غير مخيفٍ، فما هو الذي يقدمه لنا؟ هل هو يريد أن يُعلِّمنا أن ننادي بأن الابن "جوهر واحد"، حيث أن

[77] EM p. 168.
[78] cf. EM p. 152.11-18.

* أي اللاهوت. وهو ما يؤكد الفكر الأوطاخي لدى سرجيوس.{م}

[79] EM p. 152.21.

"الجوهر" هو "اسم الجنس الأعلى"؟[80] دعونا نسأل، هل هو أمرٌ إخباريٌ أن ندعو إنسانًا ما "كائنًا حيًا"؟ أن ندعو إنسانًا "كائنًا حيًا" هو أن نضعه تحت مظلة نوعٍ class يحتوي أيضًا على الثيران والخيل. ومثل هذه الطريقة ليست إخبارية على الإطلاق. لكن يمكننا أيضًا أن نراها طريقةً للقول بأن الإنسان هو "شيءٌ ما" واحد، إلى أن يُلاحَظ تمامًا بِسِمته الخاصة – ربما بأن له رِجلين أو أنه عاقلٌ، أكثر من كونه يشبه الحصان أو الثور. لذا، فقد تكون هذه طريقة لإثبات فردية شخصٍ غير محددٍ: "إنه موجودٌ تحت مظلة النوع class، لكننا لم نجد له وسيلة لإخراجه من تحت هذه المظلة حتى الآن".

ربما يكون هذا هو فقط ما يريد أن يفعله سرجيوس، عندما يقول إن الابن المتجسد هو "جوهر واحد". يمكننا أن نقترح أنه يُثبت مرةً أخرى الطبيعة "الوحدوية" لناتج التركيب – أي أنه واحد حتى لو كان "واحدًا" غير مُحدَّدٍ. ينهي سرجيوس النقاش بالاقتباس من ق. كيرلس، الذى يبدو أنه يمكنه دائمًا أن يفسِّر كلامه بطريقته الخاصة، بقوله إن لفظ "واحدٍ" لا ينطبق فقط على العناصر، بل أيضًا على المُركَّبات – مثل الإنسان[81].

يقدِّم سرجيوس ثلاثة جدالات أخرى في دفاعه عن انتقادات ق. ساويروس له. أولاً، يقول إنه فُهِم على أنه يُنكر خواص الجسد بالنسبة **للكلمة** المتجسد. وهو الآن يؤكد لنا أن **الكلمة** غير المُدرَك، إلى جانب قبوله الجسد قد قبِل خواص الجسد، وصار مرئيًا ومحسوسًا لأجلنا[82]. وهو يقول لنا إن هذه الخواص ليست خواص اللاهوت البسيط، بل صفات اللاهوت المتجسد. كم هو مقنِعٌ هذا الرد؟ قد نسأل نحن أولاً،

---

[80] EM p. 152.26-28, and PG 77.241B (= *Ep. ii ad Succ.* ACO I, 1, 6a, p.160.2-4)
[81] EM p. 152.21-23.
[82] EM p. 153.9-12.

لماذا ظننا أن سرجيوس يُنكِر خواص الإنسان بالنسبة **للكلمة** المتجسد. لو رجعنا إلى *الرسالة الأولى*، سنتذكر أنه قال عن **الكلمة:** «لأنه لم يولد تبعًا لخواص الجسد، ولم يرَ جسده فسادًا»[٨٣]، وقال أيضًا: «ليست هناك سمة خاصة بالمسيح يشاركه فيها أيٌّ مخلوقٍ مرئيٍ أو غير مرئيٍ، لأن الله وحده الذى تجسد ووُلِد من العذراء، وقام بكل شيءٍ، وتألم من أجلنا ...»[٨٤]. لقد رأينا توًا أن سرجيوس نادى بأننا لو فرَّقنا بين الناتج النهائي للاتحاد وبين "الإضافة"، فسيكون مختلفًا عن العناصر المكوِّنة، وستكون له سمته الخاصة. لقد رأينا أيضًا، بجوار خوف سرجيوس من "التجاور"، افتراضه بأن كلتا الطبيعتين مستقلتان وقائمتان بذاتهما. إنها ليست خطوة كبيرة إذًا أن نرى في نظام سرجيوس أن ناتج التركيب سيكون مختلفًا أيضًا، وطبيعته مستقلة. لو أن الأمر هكذا، لن يمكننا أن نتوقع لهذه الطبيعة أن يكون لها خواص إحدى الطبيعتين المكونتين، بل لها خواصها الخاصة، وهي ناتج خواص الطبيعتين اللتين تألَّفت منهما.

أظهر سرجيوس نفسه بشكلٍ أكثر وضوحًا في مناقشته الثانية. لقد قال إنه يوجد اعتقاد بأنه قد فَهِم أن "الأقل" تغير إلى "الأعلى"[٨٥]. واضحٌ تمامًا في تمييزه بين "الإضافة" و"التركيب" أنه يُنكر التهمة. التحول من "الأقل" إلى "الأعلى" مرفوضٌ من هؤلاء الذين يعترفون بـ "التركيب". إن "التركيب" في المسيح ليس مثل تسخين الماء "ليتحول من جوهر السائل إلى جوهر الهواء"[٨٦]: «الماء يتحول إلى هواءٍ، وهكذا يزداد الهواء»، هذا المثال لذوبان عنصرٍ واحدٍ هو مجرد مثالٍ بعيد لنموذج "الإضافة". بدلاً من ذلك، وبجدالٍ مكشوفٍ جدًا[٨٧]، يَصِف لنا سرجيوس

[83] EM p. 71.27-28.
[84] EM p. 72.22-26.
[85] EM p. 153.27-28.
[86] EM p. 154.2-3.
[87] EM p. 154.4-20.

كيف أن ناتج التركيب لم يكن مثل هذا، فلا الجسد ولا اللحم مِلكٌ للنفس. أيًّا كان، فإن "الجسم اللحمي" الذي هو مُشتَرَك بين كل المخلوقات التي تتنفس، هو مزيج من أربعة عناصر*، سواء بالنسبة لنا أو لبقية الكائنات الحية. هكذا، فمن ناحيةٍ، العاقل وغير العاقل يشتركان في نفس الجسم، بينما من الناحية الأخرى، وجود النفس يُحدِث تغييرًا مهمًا، بالرغم من عدم تغيير طبيعة الجسم البشري. بالمِثل، قال سرجيوس إننا نحن و**الكلمة** المتجسد نتشارك في الجسد، ولكن لأن هذا الجسد قد تركَّب ليَكون واحدًا مع الله، أصبحت له خواصٌ خاصة تختلف عن جسدنا. لِذا، فلم يكن مُضطرًا للجوع والعطش والنوم.

هذا الجدال، مع ما قد رأيناه سابقًا من أن ناتج الاتحاد سيكون مختلفًا عن العناصر المُكوِّنة، وأنه سيصبح طبيعةً مستقلةً لها سِمتها الخاصة بها، يؤكد بشدةٍ أن أفكار سرجيوس تتضمن أيضًا أن المسيح سيَكون طبيعة مستقلة، ولها خصائصها المسيانية الخاصة.

هل يمكن أن يكون هذا فعلاً ما يقوله سرجيوس؟ نحن نقترح أن كل جداله يسير في هذا الاتجاه. ففي رسالتيه *الثانية والثالثة*، قدَّم سرجيوس ما هو في الواقع "تعريفًا" للتركيب. دعونا نتذكر أن جزءًا مهمًا من هذا التعريف هو أنه بمجرد الوصول إلى التركيب، «الأجزاء المُكوِّنة لن تُفحَص تِبعًا لقاعدة الثنائية، لأنه قد صار هناك جوهر واحد ونوعية واحدة بصورة نهائية»[٨٨]. ما الذى يتضمنه هذا؟ لقد كان معلومًا في لاهوت الآباء وجود مدلولٍ للقول بأن العُنصر الإلهي في المسيح قد اشترك في خواص الناسوت، والعُنصر الإنساني اشترك في خواص اللاهوت. هذه كانت طريقة التعبير عن "الاتحاد" في المسيح، وسُميت

* ربما يُقصَد بها عناصر تكوين الكون الموجودة في الفلسفات القديمة، والتي هي الماء والهواء والنار والتراب.{م}

[88] EM p. 150.21-24.

"تبادُل الخواص" *communicatio idiomatum*. سوف نفحص الفكرة بشكلٍ أكثر توسُّعًا حينما نصِل إلى ق. ساويروس. النقطة هنا هي، لو أن "الأجزاء" حقًا لا يجب التعامل معها من جميع الجهات من خلال النظرة الثنائية، فلن يستطيع أحدٌ إذًا التكلم عن *communicatio idiomatum*. ولو أنه ليست هناك ثنائيةٌ، فلن يكون هناك أي تبادلٍ. وهذا يدُل على الموقف الذى قد سبق اقتراحه، أن مسيح سرجيوس، بدلاً من أن يكون شخصًا واحدًا من طبيعتين، وله مجموعتان من الخصائص، سيكون مُركَّبًا جديدًا له خواصه الخاصة البارزة.

حينما يفُسَّر ما قاله سرجيوس في ضوء هذا، فربما تتكون أفكارٌ أكثر عن موقفه من أن ناتج التركيب هو "نوعيةٌ واحدةٌ"[٨٩] كما أنه "جوهرٌ واحدٌ"، وقوله: «إن نوعية جوهر **الكلمة** قد شاركت في الدلالات الجسدية»[٩٠]. لو أن المُركَّب الجديد يُظَن أنه بالحقيقة طبيعةٌ مستقلةٌ لها سلسلةٌ من الخواص المتباينة، سيبدو معقولاً أن نتحدث عنها بأن لها نوعيةً واحدةً كذلك. الكلام عن "نوعيتين" أو "اختلاف في النوعية" سيكون أيضًا بلا معنى في سياق الكلام، أو سيكون، كما يرى سرجيوس، عودة للإشارة غير المُصرَّح بها إلى أجزاءٍ مستقلة ومتجاورة، وبالتالي سوف تُدمِّر الاتحاد.

آخر محاولات سرجيوس هي ما قابلناه بالفعل، فإنه يقول إنه متهمٌ بإغفال "جوهرٍ"*، و"نسج" (ܚܒܟ / *حباخ*) تركيبٍ من "السمات" (ܫܘܕܥܐ/ *شودُعي*). فيُجيب – كما نعلم – بأنه كما أن "النوعية أو الدلالة" (ܡܫܘܕܥܘܬܐ/ *مْشَوْدْعُوثُو*) لا توجد بدون "جوهر"، لذا فنحن لا يجب أن نُدرِك الجوهر بدون "السمات". لذا، حينما يتَرَكَّب جوهران،

---

89 cf. e.g. p. 150.23-24; p. 100.15-16.
90 cf. EM p. 152.1-4.

* أي جوهر الناسوت.{م}

تتحد معهما "السمات"[٩١]. أضاف سرجيوس أكثر من ذلك، فلقد قال بالضبط إننا يجب أن نتكلم عن الله كمَن هو "فوق الجوهر"[٩٢]. أيًا كان، فبالتعليم بما جاء في سفر الخروج (*ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με* / *هو أون أبيستالكين مى*)، أي "أَهْيَهْ (الكائن) أَرْسَلَنِي"[#]. يقترح سرجيوس أننا يُمكن أن ندعو الله "جوهرًا" أو "فوق الجوهر"، "لأن الله فوق الأشياء الموجودة"[٩٣]. ثم يبحث عن السمة الخاصة بالله، ويقترح أن ق. ساويروس[٩٤] عرَّف هذه على أنها "الصلاح"، من الآية "لِمَاذَا تَدْعُونِي صَالِحًا؟ لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلَّا وَاحِدُ وَهُوَ الله"[*]، وكذلك من مبدأ أن السمة الخاصة هي الشيء الذى ينتمي لشخصٍ وحده[٩٥]. وباقتراح هذا، فقد أقرَّ بأنه أمرٌ غير لائقٍ، لأن "الله هو في الحقيقة فوق الجوهر والسِمة الخاصة"[٩٦].

يُنهي سرجيوس رسالته مُحتجًا بأن ق. ساويروس يجب أن يحكُم بأن من قرأوا رسالته الثانية (أي *رسالة ق. ساويروس الثانية*) يجب أيضًا أن يقرأوا دفاع سرجيوس، فلقد قال إنه تُرِكَ كمَن يتكلم على لسان غيره في الشرق[٩٧]، وهو لا يريد للكنائس التي يؤثِّر فيها أن تقع تحت الزِجر الذي حدث بالفعل بسبب سوء التفاهم.

---

[91] cf. EM p. 155.4-9.
[92] EM p. 155.15-16.

[#] (خر ٣: ١٤).

[93] EM p. 155.14-15.
[94] cf. EM pp. 137-139.

[*] (مت ١٩: ١٧).

[95] cf. EM p. 138.29-139.2.
[96] EM p. 155.23-24.

[٩٧] كما لاحظنا قبلاً، هذه النقاط حدثت بعد عقاب الأساقفة غير الخلقيدونيين (ما بين ٥١٨، ٥١٩م).

في تقديم محتوى *رسالة سرجيوس الثالثة*، قد وصفنا بالفعل ما تتضمنه، ويمكننا أن نُلَخِّص هذا باختصارٍ شديدٍ. إن الغرض من *الرسالة الثالثة* هو تعريف ناتج الاتحاد من خلال الألفاظ الأرثوذكسية التي أمكن أن يذكرها سرجيوس. لقد رأينا أن في رأيه عن الاتحاد، لم يتبدد أو يَذُب أحد العناصر، فلا يوجد تشويشٌ ولا تغيير[٩٨]. هذه المرفوضات قد جُمِعت في مثال الذهب الذي استخدمه سرجيوس، فلقد فَهم الاتحاد على أنه ليس "إضافةً"، بل "تركيب". لقد رأينا ما نتج عن هذا – أي أن ناتج التركيب سيكون مختلفًا، وسيُعَرَّف بشكلٍ مُستقلٍ[٩٩] عن كِلا العنصرين المكوِّنين. سيكون الناتج "وِحدويًا"، وله خواصه الخاصة، ومن نوعٍ واحدٍ. لو أن هذا لم يغطي كل ما فهمه سرجيوس عن الاتحاد، فسيبقى لنا أن نضعه أمام ستارة المسرح، ونُقدِّر قيمته اللاهوتية.

---

[٩٨] يبدو أن سرجيوس اعتبر أن هناك علاقة متبادلة بين "التشويش" و"التغيير". فقد قال: «لأنني أفهم أن الاتحاد الفائق الذي لله بالجسد قد وُهِب نفسًا، وبدون تشويشٍ يُشوِّه المعنى، لأن الجسد لم يتغير إلى ما هو أبدي».(p. 149.15-18).

[٩٩] أي يكون له سمة خاصة مختلفة.

اعتذار سرجيوس

اعتذار سرجيوس صغيرٌ جدًا، لكنه مثل باقي رسائله، غامضٌ للأسف. سوف نشرح محتواه، ثم نفحص تركيب ما به من جدالٍ. يقدم سرجيوس فيه طريقة فهمٍ مختلفة جدًا ومثيرة جدًا. سوف نرى الآن أنه لم يَفِق فقط إلى مصطلحات سوء التفاهم الأول بينه وبين ق. ساويروس، لكنه حاول أيضًا الوصول إلى ما وراءها، مُدرِكًا أن هناك عقائد مختلفة تمامًا كانت مختفيةً تحت نفس صيَغ الكلمات.

بعد اعتذاراته الافتتاحية، يقول سرجيوس إن هناك نوعين من المُعارضين يظهران أمامه، فبعض الناس تُحرِّف كلمات ق. ساويروس، والبعض الآخر مِن حِزبه تائهٌ بسبب غموض تعبير "سمةٍ خاصةٍ"[١٠٠] (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*)[١٠١]. ثم لتوضيح فكرة الغموض العقائدي واللفظي، يقدِّم سرجيوس ثلاثة أمثلةٍ لقضايا، رغم كونها تبدو مقبولة كصيغة أساسية، لكن الاتفاق اللفظي يُخفي لاهوتًا مختلفًا تمامًا. على هذا النمط، الحكماء الوثنيون، واليهود، والمسيحيون الأرثوذكس، كلهم يتفقون أن الله هو "عِلَّةٌ" "God is Cause"[١٠٢]. المانويُّون والسابيليون والأريوسيون، الكل بحسب طريقته الخاصة، يتفق مع الأرثوذكس على الاعتراف بالثالوث[١٠٣]. ماني، وأبوليناريوس، وأوطيخا، والأرثوذكس، كلهم يعترفون

١٠٠ أي أن تفكيرهم في "السمة الخاصة" (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيْتو*) باللفظ المفرد، كفكرةٍ تعريفيةٍ، جعلهم يقاومون ولا يفهمون كيف أو لماذا تكلم ق. ساويروس عن "هويتين" (ܕܝܠܝܬܐ/ *ديُلِيثو*) في المسيح بعد الاتحاد. "الهوية" التي استخدمها ق. ساويروس تشير إلى كمال هوية الطبيعة، وإثبات وجود هويتين في المسيح هو نتيجة طبيعية لأجل الحفاظ على الطبيعتين غير مشوَّشتين.

101 cf. EM p. 178.22-179.6.

102 EM p. 179.7 (cf. p. 179.7-13).

103 EM p. 179.13-23.

بـ "طبيعةٍ واحدة لله **الكلمة** بعد ميلاده من العذراء"[١٠٤]. لكن اتفاقهم ينتهي إلى هُنا فقط. ماني يفترض أن التجسد تخيلي، أبوليناريوس سقط في فكرةٍ معيبةٍ، بينما أدخل أوطيخا تغييرًا تامًا[١٠٥]. هذه كانت فكرتهم عن الطبيعة الواحدة، لكن ما هي فكرة سرجيوس؟ بحسب رأيه، الذى من الواضح أنه يقصد به ما هو أكثر صِحةً من هذه الهرطقات المذكورة، ولتقديم حلٍ لأخطائهم، يقدم سرجيوس الشرح التالي، لكن بدون جدالٍ مُدعَّم، فيقول: «من الواضح أن الجسد لم يكن موجودًا قبل الاتحاد، لكنه وُجِد لأجل الاتحاد الذي لا يُدرِكه العقل»[١٠٦]. سوف نعود إلى هذه النقطة بشكلٍ سريع.

استكمالاً لموضوعه عن الغموض، يقول سرجيوس إن نسطور نفسه أقرَّ بالخواص (ܕܝܠܝܬܐ/ *دِيُلِيثو*)، لكنها ليست خواص **الكلمة** المتجسد، بل فقط خواص الطبيعتين اللتين أُدرِك وجودهما في المسيح[١٠٧]. يُدرِك سرجيوس بشكلٍ واضحٍ تمامًا ما فهمه "النساطرة" عن طبيعة المسيح بتأكيدهم أنه "كائن ثنائي"، أو كائن له طبيعتين متوازيتين ومستقلتين في فعلهما. لقد اقتبس عبارات قصيرة من نسطور، وثيؤدور، وليو، والتعريف الخلقيدوني، في محاولته لإثبات ذلك[١٠٨].

ثم يعود سرجيوس إلى ق. ساويروس متسائلاً: «هل هو، مثل هؤلاء الذين اقتبس منهم سابقاً، يُنشئ طبيعتين، ويفهم وجودهما في المسيح من

104 EM p. 179.23-24.
105 cf. EM p. 179.25-28.
106 EM p. 179.30-31.
107 cf. EM p. 180.3-6.
108 cf. EM pp. 180.7-181.4.

بعد الاتحاد، وينسب وجود هويةٍ[١٠٩] منفردةٍ an individuating particularity لكلٍ منهما؟»[١١٠] أجاب سرجيوس: "كلَّا". فالقديس ساويروس يَنسِب خواص الجسد **للكلمة** المتجسد[١١١]، وهكذا، بينما يتكلم النساطرة كما يقولون عن خواص الطبيعتين، قائلين إن هيكل **الكلمة** قد نُظِر، وتألم وقام، فإن ق. ساويروس يُعلِن أن عمانوئيل، **الكلمة**، وُلد ولُمس، وعطش، ومات وقام[١١٢]. ق. ساويروس إذًا يرى أن **الكلمة** نفسه "فعَّالٌ" و"عاملٌ".

ثم يتساءل سرجيوس بعد ذلك، «كيف حدث هذا **للكلمة** – أي أنه كان يجب أن يكون مرئيًا وملموسًا ومتألمًا؟»[١١٣] الإجابة هي: «بسبب أنه تجسد»[١١٤]، «رغم أنه بقي كما هو الله **الكلمة**، وهو ما يحفظ له خواص الألوهية. ولم يزل يحتفظ بكمال الجسد، ويستمد هذه الخواص من

---

[١٠٩] (ܘܠܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܝܗܒ ܕܝܠܝܬܘ / *ولكل حد منهون يهب ديلُيْتو*) أي "لكلٍ منهما هوية منفردة". يبدو أن سرجيوس هنا يشير إلى فكرة "الهوية كوجودٍ مستقلٍ" والتي رفضها ق. ساويروس بالأخص، ومن هنا مَيَّز فكرته الخاصة عن الهوية، والتي تشير إلى كمال هوية الشيء بدون أن يتضمن ذلك وجودها المستقل (cf. p. 78.22-23; p. 80.26-81.1; p. 158.26-27). لقد رأينا بالفعل في رسائل سرجيوس الثلاث أن الفكرة هي أن "تعريف هوية x" (أي السمة الخاصة بـ "x") يتضمن الوجود المستقل لـ "x"، وأن هذا قد شكَّل جزءًا من افتراضه، وخلق سوء فهم بينه وبين ق. ساويروس. الآن، يبدو أن سرجيوس فهم أن المرء يمكنه أن يراعي صون ذاتية "x" (التي هي تعبير "هوية" الذي استخدمه ق. ساويروس particularity) بدون أن يتضمن هذا بالضرورة أن "x" موجودةٌ بشكلٍ مستقلٍ.

[110] EM pp. 181.6-8.
[111] cf. EM p. 181.10.
[112] cf. EM p. 181.8-17.
[113] cf. EM p. 181.18-19.
[114] EM p. 181.19-20.

جسدنا»[١١٥]. نتيجةٌ لذلك، **الكلمة** كان مرئيًا وغير مرئيٍ، محسوسًا وغير محسوسٍ، ومع ذلك «نحن لا نقول إن الطبيعتين مازالتا موجودتين، وأن كلاً منهما يمكن إدراكه من خلال خواصه وأعماله، لكننا نتمسك بأن **الكلمة** نفسه قد صار جسدًا، وأظهر هذه الخواص التي للجسد»[١١٦].

ثم حاول سرجيوس بعد ذلك أن يدافع عن هذه النقطة وقال: كما أن الإنسان حينما يُجرَح، فإن هذا الجرح لا يحدث لطبيعةٍ واحدةٍ والأخرى تُظهِر شعورها به، لكن ما يحدث هو جرح الجسد وشعور النفس في نفس الطبيعة المركَّبة[١١٧]. لذلك أيضًا في حالة الطبيعة المركَّبة للمسيح، لا يمكن لأحد أن ينسب أعمالاً معينةً للطبيعة الإلهية فقط أو للطبيعة الإنسانية فقط، كما لو كانتا تعملان بشكلٍ مستقلٍ عن بعضهما البعض. يقول سرجيوس:

> «دعهم يُظهرون لي ما حدث بعد التجسد ويُنسب للناسوت فقط. وأنا لن أقول الدموع، فإنها جاءت إلهية، لأنه قد استدعى لعازر بعدها في الحال... إنهم يتكلمون عن العَرق والارتباك المرتبطَين بالألم؟ لكن هذه الاشياء أيضًا حدثت بشكلٍ إلهيٍ، وفاقت عقولنا، لكي عن طريق الآلام الإنسانية يستطيع أن يقود البشر إلى عدم الألم»[١١٨].

[١١٥] EM p. 181.22-25، بالرغم من أنه لا يستخدم الألفاظ الحقيقية، إلا أننا يمكننا أن نرى أن سرجيوس أدرك ما وراء إصرار ق. ساويروس أن المرء يمكنه أن يُدرِك هويتَيّ الطبيعتين اللتين يتألف منهما عمانوئيل.

[116] EM p. 182.7-10.

[117] cf. EM p. 182.16-23.

[118] EM p. 183.8-15.

ختم سرجيوس *رسالة الاعتذار* بسلسلةٍ من الاقتباسات من رسائل ق. ساويروس لتدعيم النقاط التي ذكرها[١١٩]، وفي النهاية اعتذر وشكر ق. ساويروس.

دعونا الآن نتأمل في مدى التغيير الذي حدث في موقف سرجيوس في *رسالة الاعتذار*. حينما كان يناقش التفسيرات المختلِفة لصيغة «طبيعة واحدة لله **الكلمة** بعد الولادة من العذراء»[١٢٠]، وبعد أن أظهر استنتاجات ماني وأبوليناريوس وأوطيخا الهرطوقية، قدَّم سرجيوس الإجابة بقوله «لم يكن الجسد موجودًا قبل الاتحاد، لكنه أصبح موجودًا بغرض الاتحاد الذي يفوق العقل»[١٢١]. هذا الشرح لم يُناقَش ولم يُوضَّح[١٢٢]. أيًّا كان، فبنَسب هذا الشرح إلى باقي *الاعتذار*، يمكننا بسهولة أن نرى ما يتضمنه، ونرى بعضًا من أهميته.

بعد تقديم آراء الهراطقة بشكلٍ ساخرٍ، يتسأل سرجيوس: «كيف نَحكُم على ما يخص الطبيعة الواحدة التي تركَّبت من اللاهوت والناسوت الكامل؟»[١٢٣] الآراء المذكورة للهراطقة تجعل الناسوت بشكلٍ أو بآخرٍ أقل من الكمال (إما أنه خياليٌّ، أو ناقصٌ، أو متغيرٌ)، وفي حلّ سرجيوس يبدو أنه يدَّعي بشكلٍ واضحٍ أن الناسوت كان كاملاً. لكن كيف يكون هذا؟ أليس الإبقاء على كمال الناسوت هو سقوطٌ في فخ الطبيعتين، وحفاظٌ على وجود طبيعتين متوازيتين، مقترنتين باتصال خارجي؟

---

[119] cf. EM p. 183.25-185.23.
[120] EM p. 179.23-24.
[121] EM p. 179.30-31.
[١٢٢] أيًا كان، فنحن نقترح أن هذا مهمٌ جدًا في الاعتذار. قارن أيضًا ما جاء من إشارات إلى الهجوم على فكرة وجود طبيعتين مستقلتين في المسيح، في:
The Apology p. 180.5-6, p. 181.2-10, p. 182.11-12, p. 182.11-12, p. 184.19-20، p. 186.5-8.
[123] EM p. 179.28-30.

لقد رأينا أن سرجيوس بعد ذلك قدَّم لنا فكرة بسيطة عن فهمه لموقف نسطور. لم يَنسِب نسطور الخواص إلي **الكلمة**، لكن إلي الطبيعتين، لذا، فإنَّ هيكل **الكلمة** مرئيٌ. بِقَولٍ آخرٍ، وبحسب ما قال سرجيوس، لم يُثبِت نسطور وجود اتحادٍ في المسيح. ورغم أن الطبيعتين مقترنتين بشيءٍ من الاتصال، إلا أنهما لم تتحدا. هذا هو الاتصال (التجاور) الذي خاف منه سرجيوس في *الرسالة الثانية*. لكن، لو أن نسطور لم يُعلِّم بوجود اتحادٍ، فإن سرجيوس يُعلِّم بذلك. إنه يعزِّي الخواص **للكلمة** (المتجسد)، وبالتالي جاع **الكلمة** وعطش. سرجيوس، عند هذه النقطة، قد تبنَّى موقف ق. ساويروس كأنه موقفه، لذا يمكننا أن نعتبر أن سرجيوس كان يعني برجوعه إلي ق. ساويروس أن إجابته تحافظ على كمال الناسوت، وتؤكد أن الاتحاد حقيقيٌ.

لكننا قد رأينا أن سرجيوس أكَّد أن الناسوت كان كاملاً، وأكَّد الاتحاد قبل ذلك. إننا نتذكر فكرته عن التركيب، حينما قال: «بحيث يكون الكامل هو أيضًا جزء (مكوِّن)، ومن ثَم الأجزاء (المُكوِّنة) لم تعد خاضعة لمبدأ الثنائية...»[١٢٤]، حيث أن "الاختلاط"[١٢٥]، و"الامتزاج التام"[١٢٦] هما وسائل الاتحاد. فهل هذا هو ما ظل سرجيوس يؤكده؟ هل هو مازال يرى أن "المزج" (*κρᾶσις* / *كراسيس*) و"الخلط" (*μίξις* / *ميكسيس*) هما حل مشكلة "التجاور" (*παράθεσις* / *باراثيسيس*)؟

يمكننا أن نلاحظ أنه غيَّر برهانه. قبلاً[١٢٧]، نعت سرجيوس ق. ساويروس بالنسطوري، إلا إذا وافق على الامتزاج. الآن، هو يشير إلى

---

[124] EM p. 100.13-15, and cf. p. 150.21-23.
[125] cf. e.g. EM p. 99.21.
[126] EM p. 99.23-24.
[127] cf. EM p. 100.10-11, 16-23.

ق. ساويروس علي أنه يُثبِت الاتحاد، ويعتبره عدو نسطور، وبالحقيقة، في مُجمل *رسالة الاعتذار*، لا يوجد أي لفظٍ يدل على الاختلاط[١٢٨].

إذاً فقد وافق سرجيوس الآن على أنه يمكن أن يحدث اتحادٌ في شخصٍ، مع احتفاظه بناسوته الكامل، دون التحول إلى حالة الاختلاط. لكن كيف؟ «كيف لهذه الأمور أن تحدث **للكلمة**، حتى أنه أصبح يُرى ويُلمَس...؟»[١٢٩] يجيب سرجيوس، «لأنه قد تجسَّد»[١٣٠]. لكن كيف فَهِم سرجيوس ذلك؟ لقد رأينا قبل ذلك أن سرجيوس قد رفض أن يُعزي أحدٌ أعمالاً معينةً بشكلٍ مُجرَّدٍ للطبيعة الإلهية، أو للطبيعة الإنسانية، كما لو كانتا تعملان بشكلٍ مُستقلٍ عن بعضهما. بدلاً من ذلك، لو تكلم أحدٌ عن العَرَق والارتباك، لابد أن يرى هذا الإنسان أن هذه الأمور قد صارت إلهية، لكي يقود الإنسان لعدم الشعور بالألم[١٣١]. ما معنى هذا؟ بالتأكيد إن هذا يدُل على أن سرجيوس قد فهم الآن أن اتحاد الله بالإنسان في التجسد ليس ناتجًا عن عملية "اختلاطٍ" جَرَت لطبيعتين ساكنتين وموجودتين من قَبل، والتي بدورها ستُكوِّن مُركَّبًا جديدًا له خواصه الثابتة، لكن كعملٍ إبداعيٍ خلاصيٍ **للكلمة**، الذي صار إنسانًا لهدفٍ خاص، ثم كيَّف ما قام به لأجل هذا الهدف. لو أن هناك مُركَّبًا نتج عن اختلاطٍ قد صارت له الخاصية (Y)، فهو دائمًا له الخاصية (Y). سرجيوس استطاع أن يرى أنه **بالرغم من أن المسيح هو إلهٌ قد تجسد، إلا أنه غير مضطرٍ دائمًا (كما لو أنه كان مُركبًا) أن يُظهِر الخواص الإلهية. عند الآلام، اِضطَرَب، لكنه لم يكن مُضطرًا لهذا بسبب التركيب، بل اختار أن يحتمل هذا لأجل خلاص البشر.** الخواص الإلهية والبشرية كانت ظاهرةً، كلٌ حسب ما يناسب الغرض، وما يتناسب مع كلٍ منهما.

---

128 cf. *Appendix C.*
129 EM p. 181.18-19.
130 EM p. 181.19-20.
131 cf. EM p. 183.13-15.

بالنسبة لسرجيوس، فإن هذا مختلفٌ تمامًا عن الاختلاط. في بداية جداله مع ق. ساويروس، نظر سرجيوس إلى مسيح الإنجيل كما لو كان مُركبًا لا تناسبه أيَّة تعاريفٍ واضحةٍ. لقد حاول أن يوضِّح تفرُّده وذاتيته. الآن هو يرى أن **الكلمة** شخصٌ فعالٌ، ويكيِّف فعالياته بحسب هدفه، ولا يمكن أن يكون جامدًا في سكونٍ تصويري photographic، ولا يمكن وضعه تحت التعريف.

رغم أن مجادلات سرجيوس غير واضحةٍ، إلا أننا يمكننا أن نرى مدى تغيير موقفه. وتبعًا لموافقته على فكرة أن الجسد لم يكن موجودًا قبل الاتحاد، استطاع سرجيوس أن يفهم أن ق. ساويروس يمكنه إنكار الاختلاط، والاعتراف بالاتحاد في نفس الوقت. لكن هذا اتحادٌ من نوعٍ مختلفٍ تمامًا. إنه ليس ساكنًا مثل التركيب الكيميائي، لكنه "صائرٌ": الجسد الصائر **للكلمة**. أن نقول هذا أيضًا هو بالفعل يشتمل على صيانة التمايز بين الطبيعتين، وهو ما أصرَّ عليه ق. ساويروس. ما نراه هنا هو أيضًا طريقة غير جدالية، وسوف نرى وضوحًا أكثر من ذلك من خلال العلاقة التبادلية حينما نفحص رسائل ق. ساويروس. لكن قبل أن نَصِل الي هذا، لابد أن نوضِّح ونحاول تقييم بعض أفكار سرجيوس، من خلال رسائله قبل *الاعتذار*.

الفصل الرابع



إن جدال سرجيوس مختصرٌ وواضحٌ. ولتقديم تحليلٍ واضحٍ له، سنضع الآن بعضًا من أفكاره الأساسية في مقارنةٍ مع أفكار آخرين. إن هدفنا هنا ليس هو إظهار الاعتماد على الألفاظ[١]، ولا حتى إظهار التأثيرات اللاهوتية المباشرة. إن هدفنا ببساطةٍ هو أن نرى التغيير الذي حدث لأفكار سرجيوس بشكلٍ واضح بوضعه أمام تناقضاتٍ معينة.

مسألة الاختلاط:

في رسائله الثلاث الأولى، استخدم سرجيوس نفسه كمثالٍ، ودافع عن بعض أفكار "الاختلاط"، وبتحليلٍ وصفيٍ لِما قاله سرجيوس، نقترح أن استخدامه لآراء "الاختلاط" أدَّى به إلى رسم صورة **الكلمة** المتجسد من شيء ثالث *a tritium quid*، وكأنه مُركَّبٌ جديدٌ له خصائصه الخاصة. نحن الآن سوف نضع تعبيرات سرجيوس في مقارنةٍ مع آراء أرسطو Aristotle والرواقين Stoics عن الاختلاط. إن هذا ليس بغرض إثبات أن سرجيوس كان أرسطوتيليًا أو رواقيًا، لكن لتقديم مقارنةٍ قد تُمكِّننا من تقييم لغته.

فكرة أرسطو عن الاختلاط موجودةٌ بشكلٍ كبيرٍ في كتابه الذي يُسَمَّى (عن الخلق والفناء) *De Generatione et Corruptione*[٢].

يبدأ أرسطو كلامه متسائلاً لو أن هناك شيئًا يسمَّى مخلوطًا،

«πότερον ἔστι μίξις ἢ τοῦτο ψεῦδος»

«ولكن أيهما بعد يكون خلطًا، أم أن هذا غير حقيقيٍ؟»[٣]

---

[١] إن إثبات هذا ليس بالأمر السهل، لأن سرجيوس يقتبس أحيانًا من ق. كيرلس وأحيانًا أخرى من أرسطو، كما أنه أشار مرتين إلى ق. غريغوريوس النزينزي.

[2] cf. H. H. Joachim, *Aristotle on coming-to-be and Passing-away: A Revised Text, with Introd. and Commentary* (Oxford, 1922).

وكل الاقتباسات من هذا المرجع سوف تكون من الطبعة اليونانية.

[3] *De Gen. et Corr.* 327^{a}33-34.

(ويمكن ترجمتها هكذا: «فإن أيًّا من مكوناته يجب أن يكون مخلوطًا، وإلا يكون هذا الخلط غير حقيقي»)[*]

لقد وضع أرسطو[٤] ثلاثة متطلباتٍ أساسية:

١- لا يمكن أن تظل مُكوِّنات المخلوط غير مُتغيِّرة، فلا تبقى كما هي[٥].

٢- لا تختلط المكونات لو أن أحدها قد تلاشى[٦].

٣- لا يوجد ما يسمَّى مخلوطًا لو كانت مكوناته قد تلاشت عندما اجتمعت معًا[٧].

بحسب هذه المتطلَّبات، أمكن لأرسطو أن يميز "التركيب" (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*) من "الخلط" (*μίξις* / *ميكسيس*) أو "المزج" (*κρᾶσις* / *كراسيس*)[٨]. ففي التركيب (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*)،

---

[*] وهي ترجمةٌ بتصرفٍ، يقترحها نيافة أنبا إبيفانيوس لوضوح المعنى.{م}

[٤] أفكار أرسطو وزينون عن الاختلاط كانت موضوعًا شهيرًا بين المفسرين. يواقيم له مقالة ممتازة أنا مدين لها، وهي *"فكرة أرسطو عن الامتزاج الكيميائي"* والتي نُشرت في *Journal of Philology 29,* (1903) pp. 72-86، قارن أيضًا:

The Philosophy of the Church Fathers (Cambridge Mass., 1964), especially pp. 372-386, "Five Types of Physical Union"; R. A. Norris, *Manhood and Christ* (Oxford, 1963), pp. 68-70; Roberta C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies* (Oxford, 1976), pp. 17-20 (on Severus) and pp. 65-70 (on Philoxenus); Henry Chadwick, *"Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy",* JTS, N.S. 2 (1951), pp. 145-164, especially pp. 160-161.

ومن الناحية الرواقية، راجع:

Robert B. Todd, *Alexander of Aphrodisiacs on Stoic physics: A Study of the DE MIXITONE. with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary (Leiden, 1976).*

[5] *Ibid.*, 327^{a}35-327^{b}2.

[6] *Ibid.*, 327^{b}2-4.

[7] *Ibid.*, 327^{b}4-6.

[8] *Ibid.*, 328^{a}6-7: *«οὐδὲ σύνθεσις ταὐτὸ καὶ μίξις ἀλλ᾽ ἕτερον».*

أي «وليس التركيب هو هذا الشيء نفسه ولا الخلط ولكن شيءٍ آخرَ (ثالث)».{م}

المكونات تُكوِّن تَجمُّعًا، أو كما صاغ يواقيم هذا قائلاً «أصغر أجزاء الوحدة الكاملة تختلف في نوعها عن الجميع»[٩]، بينما في الخلط، الناتج يكون متماثلٌ في كل الأجزاء[١٠].

لكن كيف يحدث تماثلٌ للناتج، أو ناتج "متماثل الأجزاء" (*ὁμοιομερές* / *هومويوميريس*)؟ يقول أرسطو إن المكونات تتعامل مع بعضها البعض حينما توضَع معًا بمقتَضى التباين الموجود بينهم[١١]. على العموم، فإن المكونات لا يجب أن تتعامل فقط مع بعضها البعض، بل يجب أن تكون إمَّا أكثر أو أقل توازنًا من بعضها البعض[١٢]. لو أن أحد المكونات غَمَر الآخر، فلن يؤدي هذا إلى تكوُّن مخلوطٍ، بل إلى زيادة المُكوِّن "السائد" predominant[١٣]، أو بمُصطلح أرسطو، "فناء" (*φθορά* / *فثورا*) المكونات الكامنة، و"نشأة أو تكوين جديد" (*γένεσις* / *جينيسيس*) للمُكوِّن الغالب the dominant one. ولكي نوضِّح الأمر بالأكثر، فإن المواد المتفاعلة، لو كوَّنت "مخلوطًا" (*μιχθέν* / *ميخثين*) فإنها سوف تبلُغ "حالة وسط" (*μέσον* / *ميسون*)، والتي ليست هي وضعًا منفردًا، لكنها توازنٌ لدرجة معينة بين القُوَى المختلفة[١٤].

---

[9] Joachim, "Aristotle's Conception of Chemical Combination", *op. cit.*, P. 75.

[10] *De Gen. et Corr.* 328^{a}10-12: *«τὸ μιχθὲν ὁμοιομερὲς εἶναι, καὶ ὥσπερ τοῦ ὕδατος τὸ μέρος ὕδωρ καὶ τοῦ κράθεντος»*.
أي «المخلوط متماثل الأجزاء، كمثل جزيء الماء المخلوط» ويقترح نيافة أنبا إبيفانيوس الآتي: «المخلوط متماثل الأجزاء، [كما يحدث في مخلوط الماء بمادة مذابة] فكما أن جزء الماء هو ماء [ممزوج] كذلك أيضًا جزء المادة المذابة هو ماء [ممزوج].{م}

[11] cf. e.g. *ibid.*, 328^{a}31-33.

[12] cf. *ibid.*, 328^{a}28-29: *«ὅταν δε ταῖς δυνάμεσιν ἰσάζῃ πῶς»*.
أي «لكن عندما تتساوى القوَى».{م}

[13] cf. *ibid.*, 328^{a}24-28. مثال نقطة الخمر في ١٠٠٠٠ معيار من الماء.

[14] *ibid.*, 334^{b}25-30. (Quoted by Joachim, *op. cit.* p. 83 n. 2.)

لكن ما هو التفاعل والتبادل المشترك بين المواد كي تُصبح "متماثلة الأجزاء" (*ὁμοιομερές*)؟ لقد رأينا أن أرسطو قد رَفَضَ أن تهلك المواد، وإلَّا سيكون هذا "فناء" (*φθορά*) للمكونات و"نشأة" (*γένεσις*) للناتج المتماثل. إذًا فالمواد المكوِّنة مُصانةٌ، لكن كيف؟ يقول أرسطو:

«*ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν δυνάμει τὰ δ' ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων, ἐνδέχεται τὰ μιχθέντα εἶναί πως καὶ μὴ εἶναί, ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γεγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμει δ' ἒτι ἑκατέρου ἅπερ ἦσαν πρὶν μιχθῆναι, καὶ οὐκ ἀπολωλότα*».

«بما أن بعض الأشياء لها وجود كامن والبعض الآخر وجود فعلي، يمكن لمكونات الخليط أن توجد ولا توجد بنوع ما، فمن جهة الوجود الفعلي لا توجد، إذ أن الناتج مختلف عنها، ولكن من جهة الوجود الكامن توجد لأن كلاً منها لا زال موجودًا كما كان قبل الخلط، ولم يفنى»[١٥].

وهكذا نرى أن مخلوط أرسطو يشمل نوعًا من الشَدِّ (التوتر) لأجل الهوية، فالمكونات قد اتحدت بالحقيقة إلى شيءٍ متماثلٍ ومختلفٍ، لكنها تبقى محفوظةً بطريقةٍ ما[١٦].

---

[١٥] *Ibid.*, 327b22-26. رغم أن خليطًا قد نتج، إلا أن المكونات مازالت بشكلٍ كامنٍ كما كانت قبلاً. وبعد ذلك بفترة كتب أرسطو:

«*φαίνεται δὲ τὰ μιγνύμενα .... οὔτε φθείρονται, οὔτε θάτερον οὔτ' ἄμφω, σώζεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν*»

«بل يظهر المختلطان..لا يفنيان، لا الواحد ولا كلاهما، لأن وجودهما الكامن مُصان». أنا مدين لنيافة أنبا إبيفانيوس لترجمته هاتين الفقرتين بشكلٍ مفهومٍ.{م}

[16] cf. Joachim, "Chemical Composition" *op. cit.*, p. 75 n. 2, commenting on 328b22,

«*ἡ δὲ τῶν μίξις μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις*».

«لكن خلط المخلوطات المختلفة هو اتحاد»،

"لو لم تكن المكونات مُصانةً بشكلٍ ما في المخلوط، فسوف نحصل ببساطةٍ على فناء المكونات وتكوينٍ جديدٍ للناتج المتماثل".

وبتلخيص ما قاله أرسطو، يمكننا ملاحظة وجود ثلاث نقاطٍ سوف تكون مهمة بالنسبة لنا:

١- "مخلوط" (*μιχθέν*) أرسطو هو "متماثل الأجزاء" (*ὁμοιομερές*).

٢- هناك في الاختلاط ما أسميناه "الشد لأجل الهوية" tension for identity، حيث تبقى المكونات مُصانةً لكنها مختلفة وموَحَّدة.

٣- هناك تفكيرٌ في أن المخلوط هو نفسه "توازنٌ"، أو "حالة وسط" (*μέσον*).

دعونا الآن نتحول إلى فكرة الرواقيين عن المخلوط كما قدَّمها وانتقدها Alexander of Aphrodisias[*]. بحسب ألكسندر، فقد فرَّق كريسِّيبوس[#] Chrysippus بين "التجاور" (*παράθεσις* / *باراثيسيس*) - كما في مثال الفول والملح - و"التشويش" (*σύγχυσις* / *سينخيسيس*)، و"المزج" (*κρᾶσις* / *كراسيس*)[١٧]. مصطلح "التجاور" الذي استخدمه كريسيبوس يقابله "تركيب" (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*) أرسطو، والذي هو اتصال خارجي للعناصر. سوف نحتاج أن نفحص هذا الآن. لكن كيف نميز بين التشويش والامتزاج؟ يقول الكسندر:

«τούτῳ γὰρ ἡ κρᾶσις αὐτοῖς τῆς συγχύσεως διαφέρει, ὅτι ἐπὶ μὲν τῆς συγχύσεως ἕν τι τὸ ἐκ τῶν συγχεομένων γίνεται, μηδενὸς τῶν ἐν τῄ συγχύσει μήτε κατὰ τὴν οὐσίαν σωζομένου, μήτε κατὰ τὰς ποιότητας, ἐπὶ δὲ τῆς κράσεως ἑκάτερον τῶν ἐν τῷ κεκραμένῳ σωμάτων ἔτι σώζεται καὶ κατὰ τὸ ὑποκείμενον καὶ κατὰ τὰς ποιότητας, καίτοι δι' ὅλων ἀλλήλοι κεκραμένων τῶν σωμάτων».

---

[*] من فلاسفة القرنين الثاني والثالث.{م}

[#] الرئيس الثالث للمدرسة الرواقية في القرنين الثاني والثالث.{م}

[17] cf. Alexander of Aphrodisias, *De Mixtione*, *op. cit.*, 216.14-217.1.

«بهذا يختلف المزج عن التشويش، ففي التشويش ينتج عن المشوِّشين شيءٌ واحدٌ، فلا يبقى شيءٌ [من مكونات] التشويش مُصانًا، لا من جهة الجوهر، ولا من جهة الخصائص، أمَّا في المزج، فكل واحدٍ من الأجسام الممزوجة يبقى مصانًا، حسب مضمونه وحسب خصائصه، حتى وإن كانت الأجسام ممزوجة بكليتها بعضها ببعض»[١٨].

لقد رأينا فكرة الرواقين عن "التشويش" أنها "فناء" (*φθορά*) للمكونات، و"نشأة" (*γένεσις*) جديدة كشيء "متماثل الأجزاء" (*ὁμοιομερές*). أمَّا "امتزاج" الرواقيين من ناحيةٍ أخرى فيشتمل على بقاء كل المكونات كما هي، وبقاء "خصائصها".

لكن لو أن المكوِّنات وخصائصها محفوظة، فكيف يكون الناتج "مزيجًا" (*κραθέν* / كراسين)؟ كيف يمكن التمييز بين المزج (*κρᾶσις*) و"التجاور" (*παράθεσις*)؟ يقول ألكسندر إن كريسيبوس شرح الامتزاج بعبارات الشَد المتبادل بين جسمين أو أكثر بكليتهم، حيث يقول:

«τὴν γὰρ δύο ἢ καὶ πλειόνων τινῶν σωμάτων ὅλων δι᾽ ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως, ὡς σῴζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τήν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας, λέγει κρᾶσιν εἶναι μόνην τῶν μίξεων».

«لأن التداخل المتبادل بين جِسمين أو أكثر بكليتهم بعضهم ببعض، بحيث يظل كلٌ منهم مُصانًا في مثل هذا الخلط من جهة جوهره الخاص وخصائص هذا

18 *Ibid.*, 220.29-34.

الجوهر، هذا يدعوه (كريسيبوس) امتزاجًا فقط للمخلوطات»[19].

هذا الرأي يميِّز بوضوحٍ بين "المزج" و"التشويش" عند الرواقيين، لكن كما سيُعرِّفنا ألكسندر، فإن هذا لا يُميِّزهما بالضبط عن "التجاور". إن "مزيج" الرواقيين كان نموذجًا توضيحيًا عامًا يتناسب مع المفسرين الآبائيين. في تعليق R. A. Norris عمَّا ذُكر، قال عن "المزج" (*κρᾶσις / كراسيس*): «إنه تداخل متبادل وكُلِّي لمادتين، بحيث يحتفظ كلٌ منهما بخواصه المميِّزة للنوع بدون تغييرٍ، لكي حتى في اتحادهما الصميم، تبقى المادتان متميزتين»[20]. إن اهتمامنا ببساطة هو بملاحظة أن "مزج" (*κρᾶσις*) الرواقيين يحافظ على "صفة" (*ποιότητες / بويوتيتِس*) المواد المُكوِّنة.

كما اقترحنا، وَجد الكسندر أن فكرة الرواقيين عن "المزج" متفارقة، أو حتى متناقضة[21]. لقد قال إن في تعبيرات الرواقيين، لا يوجد خيارٌ آخر غير "التجاور" (*πάραθεσις / باراثيسيس*) أو "التشويش" (*σύγχυσις / سينخيسيس*): أي أن كل المكونات تكون إمَّا مُصانة، لأنها "غير مُركَّبة"[22]، أو أن المُركَّب يصير متماثلاً لأن المكونات قد هلكت في "التشويش" (*σύγχυσις*)[23]. وكَحَلٍ لهذه المشكلة، عاد ألكسندر ثانية لأرسطو، وأعاد شرح فكرة أرسطو بطريقته الخاصة.

---

[19] *Ibid.*, 216.28-31.

[20] R. A. Norris, *op. cit.* pp.69~70.

[21] cf. e.g. Alexander, *De Mixtione*, *op. cit.*, 213.2-13; 220.23-29.
فكرة الرواقيين عن المزج تقوم على مبدأ «*σῶμα διὰ σώματος χωρεῖν*» أي، «جسد يمُر من خلال جسد». هذا المبدأ قد انتقده الكسندر بشدة: قارن e.g. 218.15-24; 218.24-220.23; 227.10-228.4.

[22] cf. *ibid.*, 220.26-221.7.

[23] cf. *ibid.*, 221.7-11.

بعد مناقشة طبيعة مكونات "الخلط" و"المزج"، كتب ألكسندر لكي يميز "المزج" عن "الفناء" (*φθορά*) و"النشأة" (*γένεσις*)، قائلاً:

«ἴδιον δὲ κράσεως πρὸς τὴν γένεσίν τε καὶ φθορὰν τὸ ἐπὶ μὲν τούτων τέλεον θάτερον εἰς θάτερον μεθίστασθαι καί μεταλαμβάνειν τὰς ἐναντιώσεις, καθ' ἃς παθὸν ἀπέβαλε τέλεον, ἃς εἶχε πρὸ τούτου, ἐπὶ δὲ τῶν κιρναμένων οὐ τοῦτον ἔτι γίνεται τὸν τρόπον».

«وأمَّا خاصية المزج في مقابل النشوء والفساد، فهي أن في حالة هؤلاء (أي في حالة النشوء والفساد) يتم تحويل الواحد إلى الآخر ومشاركته في الصفات المناقضة (لصفاته هو) حتى يحتمل تمامًا التخلي عن صفاته التي كانت له من قبل. وأما في حالة الممزوجات، فلا يحدث مثل هذا الأمر»[٢٤].

إن "طريقة" (*τρόπος* / *تروبوس*) المزج تَحدُث حينما تعمل الأجسام التي لها قُدرة متبادلة على التفاعل مع بعضها، والتي لها تقارب في القوى إلى حدٍ ما[٢٥]، فتفقد حِدَّة تنافسها ضد بعضها، وتُكوِّن "صفةً واحدةً" (*μία ποιότης* / *ميا بويوتيس*)، لأن المادة التابعة لها قد اتَّحَدَت وأصبحت شيئًا واحدًا[٢٦]. ما الذى يمكننا أن نستنتجه من هذا؟

---

[24] *Ibid.*, 230.22-26.

أنا مدين لنيافة أنبا إبيفانيوس لترجمته هذه الفقرة بشكلٍ مفهومٍ.{م}

[25] *Ibid.*, 230.29-30.

«διὰ τὴν τῶν δυναμένων ἰσότητα» أي "لأجل تساوي القوَى".

[26] *Ibid.*, 230.32-34. *«μίαν ἐξ ἁπασῶν τῶν δυνάμεων γεννήσει ποιότητα, ἑνωθείσης καὶ μιᾶς γενομένης τῆς ἀμφοτέροις πᾶσιν αὐτοῖς ὕλης ὑποκειμένης».*

أي "ستلد صفةً واحدةً من كل القُوى، وتصير متحدة وواحدة لكليهما أو مادة تابعة للجميع".{م}

أولاً، هناك إنكارٌ لوجود تغييرٍ تام للمُكونات، حيث فُسِّرَ تعبير "تغيير تام" بـ "فناء". هذا يُثبِت أن هناك تواصلاً بين المكونات و"المزيج" (*κραθέν / كراثين*). لقد رأينا نفس الفكرة عند أرسطو، حيث أسميناها "الشد لأجل الهوية" ما بين "البقاء محفوظين" وبين "التغيُّر". ثانيًا، لقد رأينا فكرة أن "المزيج" هو ناتج "التوازن" بين القُوى المتنافسة. لقد تكلَّم أرسطو عن المخلوط (*μιχθέν*) كحالةٍ وسط (*μέσον*). ثالثًا، "المزيج" قد اتحد وصارت له "صفةٌ واحدةٌ" (*μίαν ποιότητα / ميان بويوتيتا*). بالمثل، رأينا كلام أرسطو عن "المخلوط" الذي صار "متماثل الأجزاء".

من خلال تحليلنا لأول ثلاث رسائل لسرجيوس، نقترح أنه فهم **الكلمة** المتجسد على أنه مِن شيءٍ ثالثٍ *a tritium quid*: ليس أن **الكلمة** قد صار إنسانًا، بل أن **الكلمة** والناسوت قد صارا بطريقةٍ ما "شيئًا في المنتصف" (بين البينين)، له صفاتٌ خاصةٌ به. وبالتأمل في فكرة سرجيوس عن الخلط في ضوء ما قاله أرسطو وألكسندر، فهل هذا التفسير لفكرة سرجيوس عن الاتحاد الموجود في المسيح مُبرهَنٌ وواضحٌ، أم مُدحَض؟ نحن نقترح أن التفسير واضحٌ ومُثبَتٌ، وسنحاول الآن إظهار تشابه فكرة سرجيوس عن الخلط بما قد رأيناه في آراء أرسطو وألكسندر، وما هي تأثيراتها على اعتقاده في طبيعة المسيح.

لقد رأينا إصرار سرجيوس على الخلط، بأنه أسلوب الاتحاد، والذي يتعارض مع أي نوعٍ من "التجاور". على سبيل المثال، في *الرسالة الثانية* كتب قائلاً: «لذا، فلو لم تكن الطبيعتان اللتان تكون منهما المسيح قد اختلطتا بدون تشويشٍ، فكيف يمكنني أن أقول إن هذه الأشياء التي بقيت غير مختلطةٍ معًا قد اتحدت أُقنوميًا؟»[٢٧]. لقد رأينا كيف دافع سرجيوس عن فكرته عن الاختلاط، مُميِّزًا إياها عن التشويش، وأكثر من

[27] EM p. 100.16-19.

هذا أنه نقَّى ما كان يُدركه من التشويش. لِذا، في *الرسالة الثانية*، قال إنه عند التفكير في الاتحاد الإلهي، يتوجب طرح أفكار التشويش جانبًا[٢٨]، وفي *الرسالة الثالثة* كتب يقول إنه «يفهم الاتحاد الإلهي الفائق بالجسد الممنوح نفسًا، وبدون تشويشٍ يُشوِّه المعنى، لأن الجسد لم يتغير إلى ما هو أبدي»[٢٩]. الجسد لم يتغير إلى شيءٍ آخرٍ: لقد كرر سرجيوس مرة أخرى رفضه للتشويش، وفسَّره بطريقته. هكذا، لم يَذُب الجسد في اللاهوت:[٣٠] لم يتبدد[٣١] الجسد بالخلط، مثل تبدد الضباب أمام أشعة الشمس؛ لم يتحول الجسد إلى المُكوِّن السائد[٣٢] dominant constituent. إن هذا كما يمكننا أن نرى يتفق بشدة مع أرسطو: "المزج" (*κρᾶσις*) أو "الخلط" (*μίξις*) ليسا مجرد "تركيبٍ" (*σύνθεσις*) – والذي يعني عند أرسطو "التجاور" (*πάραθεσις*)– ولا هما مجرد "فناء" (*φθορά*) للمُكوِّن الأكثر خمولاً، و"ازدياد" (*αὔξησις* / *أڤكسيسيس*) للأكثر سيادة. لكن بحسب سرجيوس، فعوضًا عن هذا، تُكوِّن المُكوِّنات جوهرًا واحدًا وصفةً واحدةً[٣٣]. لو فسرنا ما قاله سرجيوس

---

[28] cf. EM p. 99.14-15.

[29] EM p. 149.15-18.

[30] EM p. 146.15.

[31] EM p. 147.13.

[32] cf. EM p. 149.17-18; p. 153.27-28; p. 154.1-3.

[٣٣] قارن .EM p. 100 p. 15-16; p. 150.23-24، ولقد ترجمنا لفظ "صفة أو دلالة" (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / *مْشَوْدْعُوثُو*) بلفظ (*ποιότης*) بسبب الملحوظة الموجودة في هامش النص السرياني في EM p.109.1، والذي أقر بشكلٍ واضحٍ أن عند استخدام لفظ (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / *مْشَوْدْعُوثُو*) يكون المقصود به (*ποιότης* / ܦܘܝܘܛܝܣ / *بويوطيس*). هناك مرتان فقط وُجِدَ لفظ (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / *مْشَوْدْعُوثُو*) في هذه الرسائل يمكن فيهما مراجعته أمام اللفظ اليوناني الموجود: مرة في p. 95.7 حيث تُرجِمت بـ (*ποιότης*)، وفي p. 95.10 تُتَرجَم بـ "فعل أو قُدرة أو عملية" (*ἐνέργεια* / *إنرجيا*). انظر *Appendix A*.

بحسب أفكار الأرسطوتاليين، فإن إثباته أن الاتحاد يُكوِّن صفة واحدة (وهو بالتأكيد ما فهمه ق. ساويروس بشكل خاطئٍ)[٣٤] يبين رفضه النهائي للاتحاد بـ "التجاور". دعونا نتذكر أنه بالنسبة لأرسطو، ما يُميِّز "الخلط" بالمقارنة بـ "التركيب" هو أن الناتج عنه سيكون "ناتجًا متماثلاً"[٣٥]، وبالنسبة لألكسندر، "المزج" (*κρᾶσις* / *كراسيس*) يُنتج "مزيجًا" (*κραθέν* / *كراثين*) له "صفة واحدة" (*μίαν ποιότητα* / *ميان بويوتيتا*)[٣٦]. من ناحيةٍ أخرى، فقد ألمح سرجيوس إلى كونه يفهم الاتحاد لتكوين جوهرٍ واحدٍ وصفة واحدة على أنه عبارة عن ما يمكن اعتباره "دخول إلى الوسط" "a coming to the middle"[٣٧].

يمكننا القول بأن هناك تشابهًا مهم بين سرجيوس وأرسطو والكسندر. فبحسب أرسطو والكسندر، ناتج "الخلط" (*μίξις*) هو "مخلوط" (*μιχθέν*) وناتج "المزج" (*κρᾶσις*) هو "مزيج" (*κραθέν*)، وهو "متماثل الأجزاء" (*ὁμοιομερές*) كما رأينا؛ ومن "صفة" (*ποιότης*) واحدة؛ مكوناته لا تتلف، لكنه لا يستمر بشكلٍ مُستقلٍ. يمكننا أن نرى كل هذا في آراء سرجيوس، ويمكننا الاقتراح أنه يفهم أن المسيح هو "مخلوط" بهذه التعبيرات. إن تفسير فكرة سرجيوس بهذه الطريقة تسمح لنا برؤية كيف أمكنه إثبات أن الناتج، "المخلوط"، كان واحدًا، وكيف

---

34 cf. e.g. EM P. 134.26-31.

35 cf. Joachim, "Aristotle's Conception of Chemical Combination", *op. cit.*, p.75.

36 Alexander, *op. cit.*,230.22-34 (especially 32-34).

٣٧ cf. EM p. 102.9-10. هذه النقطة بالتحديد تُذَكِّرنا بتعبير "الحالة الوسط" (*μέσον*) التي ذكرها أرسطو، و"التساوي" (*ἰσότης* / *أيسوتيس*) الذي ذكره الكسندر. ويستعجب المرء إن كانت هذه هي طريقة فهم سرجيوس للمسيح كوسيط.

ظل يدَّعي أن هذا الاتحاد لم يُذِب التركيب[٣٨]. يمكننا أيضًا أن نرى في عباراته أنه كان يُقدِّم تبادلاً حيًا بين التشويش والإتلاف destruction الذي كان رأى الهراطقة أمثال السينوسيين Synousiasts والأوطاخيين والأبوليناريين، وبين "التجاور أو الاتصال" juxtaposition الذى كان رأي النساطرة.

لكن ما هو الثمن الخريستولوچي الذى توجَّب أن يدفعه سرجيوس للكلام بهذا الشكل؟ ما هي الورطات التي وقع فيها ايمانه الخريستولوچي بسبب هذا الكلام؟ من ناحية المكسب، فإن إظهار المسيح كـ "مخلوطٍ" هو تأكيدٌ لوحدانيته، كما أنه لإدراك وتأكيد أنه غير عادي. لكن من جهة الخسارة، فالتفكير في أن المسيح "مخلوط" و"ناتج جديد" هو إهمال لتبادل الخواص *communicatio idiomatum*. هل هذا يُعتبر خسارة؟ وما هي أهمية "تبادل الخواص"؟ بدون التظاهر بتقديم صورةٍ كاملةٍ عن هذا، فإن جزءًا من أهميته هو أمرٌ تفسيريٌ في الحقيقة: كائن واحد يجوع ويُطعِم الجوعَى. الجزء الآخر من أهميته هو إدراك العمل الخلاصي: لأن الله صار إنسانًا، فالمسيح وَفَّى الناموس، وقدَّم لله ما للإنسان، وفي نفس الوقت خَلَّص الإنسان، وقدَّم له ما لله. ولكن القول بهذا يفترض مُسبقًا إبقاء هويتي اللاهوت والناسوت.

لو أن المسيح "مخلوطٌ"، وكيانٌ جامدٌ وساكنٌ ومميَّزٌ، ويعمل داخل مجال "الوسط" (*μέσον*) بين الجوهرين المتعارضين، إذًا فالتفاعل

---

[٣٨] cf. EM p. 151.17-18. (يحذف سرجيوس قول "متجسدٍ"، لكنه لا يُذيب التركيب بهذا)؛ وفي EM p. 151.26 (يدعو أرسطو الإنسان جوهرًا، لكنه لا يعترف أن الإنسان مركَّبٌ). سرجيوس يعني بعدم إذابة التركيب أن المكونات محفوظة من جهةٍ ما. لا يوجد "فناء" (*φθορά*) ولا "ازديادٌ" (*αὔξησις*): cf. EM p. 146.26-27 [إضافة (ܬܘܣܦܬܐ / *توسفتو*) الذهب لذهبٍ نقي ليست تركيبًا].

التبادلي الخلاصي الديناميكي ليس موجودًا. فما هو الذي سوف يحدث لمكونَيّ المخلوط؟ إنهما لن يستمرا كما كانا، بل سوف يندمجا إلى صفةٍ واحدةٍ في حالة وسط ($\mu\acute{\varepsilon}\sigma o\nu$)، لكن إلى أي مدى ستظل هويتاهما غير متغيرتين؟ أرسطو سيقول إنهما كانتا موجودتين بشكلٍ كامنٍ وغير حقيقي.[٣٩] لكن هل الوجود الكامن لله **الكلمة** في المسيح يفي بغرض خلاص الإنسان؟ يمكننا أن نستنتج أن سرجيوس كان مُهتمًا بالاتحاد أكثر من الخلاص.

توجد اعتراضاتٌ أُخرى كذلك. ففي إدراك المسيح على أنه "مخلوط"، فكما أن الكيان يظهر مختلفًا عن مكوناته[٤٠]، وعن الكيانات الأُخرى، فلابد أن يقوم أحدٌ بتصنيفه. فلو أن "المخلوط" هو وِحدةٌ مختلفةٌ عن مكوناته، إذًا فهو "شيءٌ ما". ولو أمكن تعريفه، فهذا يمكن أن يتم فقط على أساس فكرة معينة أو فئة معينة ينتمي إليها. "المخلوط" هو (x) وله خواص الفئة (x)، هذا ما يُفهم ضمنيًا من دعوة المسيح "مخلوطًا"، لكن هل يُفهم من هذا إمكانية أن يُقال إن المسيح له خواصٌ مِسيانيةٌ؟ ألن تكون هذه الخواص ساكنة، وجامدة، وبعيدة عن هدف الخلاص، مثل بُعدها عن الاتحاد نفسه.

يمكننا رؤية أن "حَلّ" سرجيوس غير خالٍ من العيوب. لكن لماذا هو يُعتبر حَلاً على العموم؟ وما هي الإجابة التي يقدمها؟ إن إصرار سرجيوس على "الخلط" ($\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$) هو طريقته لتجنب "التجاور"، ولم يرَ أن فكرة ق. ساويروس عن الاتحاد مختلفة عن "التجاور" إلا في *رسالة الاعتذار*. إن "حَلّ" سرجيوس ليس هو في الحقيقة اجتنابًا "للتجاور"، بل قبولاً له – أعني أنه كانت توجد طبيعتان مستقلتان قبل ذلك – ومحاولة

---

[39] cf. Aristotle, *De Gen. et Corr.*, *op. cit.* 327^{b}22-26.

[٤٠] هكذا يفهم سرجيوس المسيح، انظر *الرسالة الأولى* (esp. EM p. 71.16-26; p. 72.17-26).

متأخرة لإلغائه. فهل يحتاج المرء أن يَقبَل الافتراضات السابقة الأساسية، بأن كِلتا الطبيعتين، الإلهية والبشرية، كانتا موجودتين قبل ذلك في وضعٍ مستقلٍ؟ هل "حَلّ" سرجيوس هو ردٌ غير كافٍ على مشكلةٍ غير حقيقيةٍ؟ فيما يتعلق بالافتراض السابق نفسه، سوف نتأمل في إجابات أبوليناريوس وأوطيخا باختصارٍ شديدٍ. وحينما نأتي للقديس ساويروس، سنرى كيف هاجم هو هذا الافتراض.

وهكذا، مرة أخرى لأجل تقديم تعارضنا مع سرجيوس، ولتوضيح مَنطِق مناقشاته، دعونا نتأمل بسرعةٍ في موقف أبوليناريوس. كهرطقةٍ كبيرةٍ وملحوظةٍ، أثار أبوليناريوس أسئلة محيِّرة لم يستطع أحدٌ من خُلفائه تجاهلها. لقد رأينا بالفعل أن سرجيوس قد أشار إلى أبوليناريوس في *رسالة الاعتذار* الخاصة به[٤١]، موضحًا أنه يتجنب موقفه. سوف نُثبِت باختصارٍ ما تضمنه هذا التجنب من التكوين الخريستولوچي لسرجيوس.

ما هي مشكلة أبوليناريوس، وما هي حلوله؟ كخطوةٍ أولى، لابد أن ندرك أن أبوليناريوس كان له اعتراض أساسي على عدم كفاية الرأي الأنطاكي من الناحية الخلاصية، والذي قد فسره بأنه غير قادرٍ على توضيح "سبب الاتحاد" الموجود في المسيح. في كتابه الذي كتبه ضد ديودور Diodore، والمسمَّى *Anacephalaeosis* ، نجده يقول:

«Ἄνθρωπος θεῷ παραζευχθεὶς ἕτερος παρὰ τὸν θεόν ἐστι ταῖς ζωτικαῖς κινήσεσι λογιστικαῖς τε καὶ παθητικαῖς».

«إنسانٌ مقترنٌ بالله يكون مختلفًا عن الله من جهة قدراته الحياتية، سواء العقلية أو الحسية»[٤٢].

---

[41] EM p. 179.24-30.

[42] *Anacephalaeosis* 29, in H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule* (Reprinted, New York, 1970), pp. 245-246.

وبالمثل في الجزء ٩٥ يقول:

«ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον»

«موت إنسانٍ لا يُبطِل الموت»[٤٣].

لكن ما الذي يوجد وراء هذا القصور في فكرة الاتحاد التي قدمها الأنطاكيين[*]؟ هنا يكتب أبوليناريوس قائلاً:

«καὶ εἰ ἀνθρώπῳ (φησὶ) συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τέλείῳ, δύο ἄν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ εἷς δὲ θετός».

«و(يقول) إن كان الله اتحد بإنسان، (كما يتحد)كاملٌ بكاملٍ، فإنهما يكونان اثنان أحدهما ابن الله بالطبيعة والآخر بالتبني»[٤٤].

ونجد أيضًا في موضعٍ آخرٍ من آراء أبوليناريوس نفس الرفض لفكرة أن الاتحاد هو اتصالٌ خارجيٌ لاثنين كاملين، لكن الأمر الأكثر أهمية هو قاعدة *"أثناسيوس المزيف"* Pseudo-Athanasius:

«δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται».

«لا يمكن لاثنين كاملين أن يصيرا واحدًا»[٤٥].

لو أن إثبات وجود "اثنين كاملين" (*δύε τέλεια* / *ديو تيليا*) كان لأجل إدخال "تجاورٍ"، وبالتالي لإفساد عمل الخلاص الذى يستطيع **الكلمة** المتجسد فقط أن يُتمِّمه، فما هو إذًا الحَل الذي قدَّمه أبوليناريوس؟

---

[43] Lietzmann, *op. cit.*, p. 229.

[*] حيث رأى أبوليناريوس أن فكرة الأنطاكيين عن أن ناسوت المسيح كاملاً هو فكر خاطئ، معتبرًا أن موت الناسوت غير كافٍ للخلاص، وأن الناسوت لو كان كاملاً إذًا فهناك شخصان، وهو بهذا لم يفهم قصد الآباء الأنطاكيين والسكندريين من كمال ناسوت المسيح.{م}

[44] *Fr. 81*, Lietzmann, p. 224.

[45] PG. 26. 1096B7-8. cf. also Apollinaris, *Fragment 92*, in Lietzmann, p.228.

هذا بالتأكيد أمرٌ معروفٌ، ألا وهو إنكار وجود عقلٍ بشريٍ في المسيح[٤٦]. لكن ما هو معنى هذا، وما هي طبيعة الاتحاد التي نتجت عن هذا؟ بالنسبة لأبوليناريوس، في الإنسان، المكونات الروحية والمادية تُكمِّل بعضها البعض. لا يوجد أحدٌ فيهما مُستقلاً عن الآخر، أو كاملاً في ذاته، وقد اجتمعا معًا ليُكوِّنا وحدةً حيويةً وعضويةً. هكذا في فقرةٍ تُقدِّم ما يُشبه تكوين المسيح، كتب يقول:

«ὅπερ < καὶ > ἐπὶ τοῦ κοινοῦ ἀνθρώπου ἐκ δύο μερῶν ἀτελῶν γίνεται, φύσιν μίαν πληρούντων ....»

«فإن ما في الإنسان عامة يتكوَّن من جزأين غير كاملين، ولكنهما يُكمِّلان معًا طبيعة واحدة .... »[٤٧].

هذان المكوِّنان "غير الكاملين" اللذان للإنسان عامةً يجتمعان معًا إلى "اتحادٍ حيويٍ (ديناميكيٍ)" (*ἑνότης ζωτική* / *هِنوتيس زوتيكي*)[٤٨]: الاتحاد هو اتحادٌ لأن المُكوِّنات تتشارك في حياةٍ واحدةٍ[٤٩]. هذه الوحدانية

---

[٤٦] في هذه الصورة، فيما نحن مهتمون في الأساس بطبيعة الاتحاد المُقترَح، نحتاج أن نُمعِن النظر في أسباب أبوليناريوس لهذا الاستبعاد. أيًا كان، فقد أظهر عقل الإنسان كشيءٍ يتحكم في نفسه، ووجود شيئين يتحكم كل منهما في نفسه في كيانٍ واحدٍ حتمًا سيؤدي إلى الثنائية. أظهر أبوليناريوس أيضًا أن العقل البشري مُتقلبٌ جوهريًا، وغير قادرٍ على التحالف مع الإرادة الإلهية (قارن Lietzmann, Fr. 151,pp. 247-248)، وقارن أيضًا:

C. E. Raven, *Apollinarianism* (Cambridge, 1923), pp. 182, 184; R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies* (London, 1940), p. 61; R. A. Norris, *Manhood and Christ* (Oxford, 1963), pp. 113-116.

[47] Lietzmann, *op. cit.*, p. 187.9-11 (*De Unione*, 5).

[48] cf. Lietzmann, *Fr. 144* (In 3).

[49] cf. *De fide et incarnatione*, 6*:* (Lietzmann, p. 198.16-17).

«حياة واحدة للكلمة والجسد»«.. *μίαν ζωὴν τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς*..»

ليست بسيطة (*τὸ ἁπλοῦν* / *تو هابلون*)[٥٠]، بل مُركَّبة، حيث كَتَب أبوليناريوس ضد ديودور يقول:

«οὐκ ἄρα ἄλλη καί ἄλλη οὐσία θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἀλλὰ μία κατὰ σύνθεσιν θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον».
«فليس الله جوهرًا والإنسان جوهرًا آخر (في المسيح)، ولكن هناك جوهر واحد بحسب اقتران الله بالجسد البشري»[٥١].

وباستخدام تكوين الإنسان كتشبيهٍ للاتحاد الموجود في المسيح، شرح أبوليناريوس الاتحاد كـ "مزجٍ" (*κρᾶσις*)[٥٢] و"خلطٍ" (*μίξις*)[٥٣]، ودعا طبيعة المسيح "اندماجًا" (*σύγκρατος* / *سينكراتوس*).[٥٤] لكن هذا ليس معناه أنه فهم أن المكونات قد تشوشت عند اتحادها. لقد كتب يقول:

«τῶν συγκιρναμένων αἱ ποιότητες κεράννυνται καί οὐκ ἀπόλλυνται, ὥστε τινὰ καὶ διΐσταται ἀπὸ τῶν συγκερασθέντων καθάπερ οἶνος ἀπὸ ὕδατος».
«فخصائص المندمجات تختلط ولا تضيع، حتى أن بعضها (قد) ينفصل عن المخلوط، مثل (اِنفصال) الخمر عن الماء»[٥٥].

---

[50] *Fr. 123*, Lietzmann, *op. cit.*, p. 237.19-23.

[51] *Fr. 119*, Lietzmann, p. 236.25-27. cf. also, *Fr. III* , Lietzmann, p. 233; *Fr. 123*, Lietzmann, p. 237; *Fr. 133*, Lietzmann, p. 239 (on *σύνθεσις*).

[52] *Fr. 134*, Lietzmann, p. 239; Fr. 147, Lietzmann, p. 246. Both passages are referred to by Norris, *op. cit*., p. 106. n. 2; and Sellers, *op. cit.*, p. 52 n. 6.

[53] *Fr. 10*, Lietzmann, p. 207: *«ὢ καινὴ κτίσις καὶ μίξις θεσπεσία».*
«أيتها الخليقة الجديدة والخلط اللائق بالله».

[54] *Fr. 9*, Lietzmann, p. 206.27-28:
«ἀλλ᾽ ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης»
«بل في وحدانية الطبيعة المندمجة الإلهية المتجسدة».

[55] *Fr. 127*, Lietzmann, p. 238.14-16.

يُفسِّر R. A. Norris هذا الكلام بأنه قبولٌ للفكرة الرواقية عن "المزج"[٥٦]، والتي نتذكر أننا قد تعرضنا لها سابقًا حينما تأملنا في نقد الكسندر لكريسيبوس[٥٧]. إن "مزج" الرواقيين يتضمن "التعايش السِلمي" التام المتبادل بين المكونات، مع الحفاظ على المواد الأصلية وصفاتها. يمكننا أن نرى أن هذه الخلفية تتفق مع فكرة أبوليناريوس عن الاتحاد كـ "تركيبٍ" (*σύνθεσις*)، وعن الأجزاء التكميلية التي تُصبح في "اتحادٍ حيويٍ (ديناميكي)" (*ἑνότης ζωτική* / *هِنوتيس زوتيكي*).

لكن لو كان هذا لأجل توضيح طبيعة الاتحاد، فكيف فهِم أبوليناريوس إياه من الناحية اللاهوتية؟ ما هو معنى أن نقول إن الله **الكلمة** قد دخل مع الجسد الإنساني في "اتحادٍ حيويٍ"؟ في جملةٍ أخرى شهيرة قال أبوليناريوس: (*σάρκωσις κένωσις* / *ساركوسيس كينوسيس*) "التجسُّد إخلاء"، أي أن التجسد يُفهم على أنه "تحديدٌ للذات" :self-limitation

«σάρκωσις κένωσις· ἡ δὲ κένωσις οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλα υἱὸν ἀνθρώπου τὸν κενώσαντα ἑαυτὸν ἀπέφηνε κατὰ τὴν περιβολήν, οὐ κατὰ μεταβολήν».

«التجسد إخلاءٌ، ولكن الإخلاء لم يُظهِر إنسانًا، بل ابن الإنسان الذي أخلى ذاته بحسب الرداء، وليس بحسب التغيير»[٥٨].

---

[56] R. A. Norris, *op. cit.*, p. 106.

[57] cf. Alexander, *De Mixtione, op. cit.*,216.25-217.2 for an account of *κρᾶσις* in Chrysippus.

[58] *Fr. 124*, Lietzmann, p. 237. cf. also *Anacephalaeosis*15, Lietzmann, pp. 243-4; *Fr. 71*, Lietzmann, p. 221.14-15; *De Unione* 6 Lietzmann, pp. 187-188*: «... ἄκτιστος θεὸς κτιστῇ περιβολῇ φανερούμενος, κενώσας μὲν ἑαυτὸν κατὰ τὴν μόρφωσιν <δουλου > ....».*

«..الله غير المخلوق ظهر برداءٍ مخلوقٍ بعد أن أخلى ذاته بحسب شكل (عبدٍ)..»

لكن ما هي أهمية هذا؟ لم يكن المسيح صورة وقفت ساكنة. لم يكن "جامدًا". لقد وُلد كطفلٍ، ونما طبيعيًا إلى أن صار رجلاً. وكرجلٍ، كان حيويًا. في لاهوت الآباء، البعض اقترب من التعبير عن الوحدانية الموجودة في المسيح على أن هناك أمورًا محددة (مثل النمو، الألم، الأكل) تُنسَب للناسوت، وأمور أخرى مثل (غُفران الخطايا، وشفاء المرضى) تُنسب للَّاهوت. لكن هذه الطريقة في التعبير عن وحدة المسيح غير مُرضية. فالطبيعة اللاهوتية والطبيعة الناسوتية، بالأخص حينما لا يتضح الهدف من شركتهما، تجعلان الوحدة تتجه نحو الازدواجية. إن فكرة "التجسد إخلاء" (*σάρκωσις κένωσις* / *ساركوسيس كينوسيس*) هي محاولةٌ من أبوليناريوس لحل هذه المشكلة. وبالقول بأن التجسد هو "إخلاء" لذات **الكلمة**، جعل أبوليناريوس **الكلمة** هو الفاعل المُنفرد[٥٩] بأعمال المسيح. مرة أخرى، بما أن **الكلمة** هو سيد قراره، إذًا فهناك "تبادل للخواص" *communicatio idiomatum*:

«εἰ δὲ ἓν πρὸς τὸν κύριον γέγονε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου, τὰ ἴδια τοῦ σώματος ἴδια αὐτοῦ κατέστη δὶα τὸ σῶμα».

«فلو أن جسد الرب قد أصبح واحدًا معه، إذًا فخواص الجسد تصير خواصه بسبب الجسد»[٦٠].

---

[٥٩] لا يوجد اقتراحٌ بأن «الطبيعة الناسوتية تفعل هذا، الطبيعة اللاهوتية تفعل ذاك». اللوغوس هو نفس الشخص قبل وبعد التجسد: قارن *Kata meros pistis*36, Lietzmann p. 181.7-9

«εἶς υἱός, καὶ πρὸ τῆς σαρκώσεως καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν ὁ αὐτός ...» «ابن واحد، قبل التجسد وبعد التجسد هو ذاته»

[60] *Fr. 137*, Lietzmann, p. 240.19-21. cf. also *Ep. ad Dion.*A. 10, Lietzmann, p. 261. 1-2; *ad Dion*. A. 7, Lietzmann, p. 259.10-14.

ما ذُكر سابقًا وينتمي لكل طبيعةٍ بحسب ما يناسبها، الآن، "بحسب الحياة الواحدة" (*κατὰ τὴν μίαν ζωήν* / *كاتا تين ميان زوين*) ينتمي إلى **الكلمة** المتجسد.

لكن ما الذي يترتب على هذا؟ هذه الآراء بأن «**الكلمة** المتجسد هو الفاعل، والسيد لكل ما يفعل» ليست طرُقًا جامدةً static للتعبير عن الاتحاد الموجود في المسيح. بالرغم من القصور الواضح، إلا أن قوة الرأي الأبوليناري في وحدانية المسيح هي في الإشارة إلى **الكلمة** في كل شيءٍ، وهي في حد ذاتها مَرِنة بما فيه الكفاية لأن تسمح لنا بأن نفهم ما يمكننا أن ندعوه "التناقض" في أفعال المسيح. لقد استخدم المسيح قوته الإلهية لشفاء المرض، لكن ليس لتحويل الحجر إلى خبزٍ. لقد أقام الميت، لكنه لم ينزل من على الصليب. لماذا؟ لأن **الكلمة** كان هو "الفاعل في كل أعماله" the subject of all his actions، وكانت أفعاله إراديةً، وكانت تتم بهدفٍ[٦١]. والقول بأن الأفعال كانت إراديةً، يسمح بتوحيد حتى الأفعال غير المترابطة، تحت إرادةٍ واحدةٍ. هذا يختلف تمامًا عن إظهار أفعال التجسد على أنها تبعياتٌ غير إراديةٍ "للمزيج الإلهي الإنساني الجديد".

حينما نفهم أن حياة المسيح في حيويتها وتنوعها لابد وأن تكون ديناميكيةً، سوف نُدرِك أن المسيح، والاتحاد الموجود في المسيح، لا يمكن تعريفهما أو تغليفهما في المصطلحات الجامدة. لقد رأينا أن طريقة أبوليناريوس مرنةٌ بما فيه الكفاية لإدراك الوِجهة الديناميكية للمسيح. لقد رأينا كذلك أن طريقته تتفق مع العقل الباطن: وهي إدراك أن **الكلمة** هو

---

[٦١] فكرة أبوليناريوس عن الاتحاد، بتعبيراتٍ أخرى، مثل كلمات ق. كيرلس من بعده، قد تُفهمنا حقيقة أن **الكلمة** المتجسد أحيانًا يفعل هذا، وأحيانًا يفعل ذاك. (قارن PG.76.1413C، وهو ما كان مهمًا أيضًا بالنسبة للقديس ساويروس، قارن EM p. 122.18-29، *Letter 1*,PO 12, p. 183).

نفس الشخص قبل وبعد التجسد، وإدراك مبدأ "التجسد إخلاء"، ومبدأ "تبادل الخواص". ومن العلاقة المتبادلة بين هذه المبادئ نحصل على وصفِهِ الحقيقي للاتحاد: إنكار أن الاتحاد يمكن أن ينتج عن اثنين (كاملين)، ومبدأ "الاتحاد الحيوي (الديناميكي)" (*ἑνότης ζωτική* / *هِنوتيس زوتيكي*).

لقد لاحظنا قبل ذلك في *رسالة الاعتذار*، أن سرجيوس قد أشار إلى أبوليناريوس[٦٢]، وبيَّن أنه تجنَّب موقف أبوليناريوس من الاتحاد: ففكرة سرجيوس هي عن طبيعةٍ مفردةٍ مركبةٍ من اللاهوت والناسوت الكامل[٦٣]. أبوليناريوس يرى اتحاد اللاهوت والعناصر الإنسانية في المسيح، بينما جُرِّد الناسوت من العقل البشري. لكن سرجيوس، بعكس أبوليناريوس، حاول شرح وجود اتحادٍ حقيقيٍ لشيئين "كاملين". لكن كيف نتحقق من هذا؟ ألا يشير هذا إلى "التجاور" والنسطورية؟ لقد رأينا بالفعل أن هذه كانت مخاوف سرجيوس، واقترحنا كيف أجاب هو على المُشكلة. لقد اتحد الجزآن الكاملان ليصبحا "مخلوط" و"مزيج" أرسطو. لكن كم كلَّف هذا سرجيوس؟ يمكننا الآن أن نجيب عن هذا بوضوحٍ. خريستولوچية أبوليناريوس رغم كونها معيبة، إلا إنها ظلت مرنة برؤيتها للكلمة على أنه نفس الشخص قبل وبعد الاتحاد، وأنه كان الفاعل لكل ما قام به في حياته متجسدًا على الأرض. لكن هل يمكن أن نقول نفس الكلام على سرجيوس، أو هل خريستولوچيته غير مرنةٍ في فحواها؟ حينما فحصنا فكرة سرجيوس عن الاختلاط، وجدنا، بحسب ما قاله، أن تركيب **الكلمة** والناسوت قد أنتج جوهرًا واحدًا وصفةً واحدةً[٦٤].

---

62 EM. p. 179.26.
63 cf. EM. p. 179.28-30.
64 cf. EM. p. 100.11-16 and p. 150.19-24.

الآن، لو أن **الكلمة** قد كوَّن كيانًا من صفةٍ واحدةٍ[٦٥]، فهل سيظل ممكنًا له أن يفعل أحيانًا أمور الناسوت، وأحيانًا أُخرى أمور اللاهوت؟ هل يمكنه في مناسبةٍ ما أن يُحوِّل الماء إلى خمر، وفي مناسبةٍ أخرى لا يحول الحجارة إلى خبز؟ إننا نقترح أن سرجيوس، بفهمه للكلمة المتجسد على أنه كيانٌ من صفةٍ واحدةٍ، قد سلبه هدفه الخلاصي، وكان مضطرًا للتصرف ككيانٍ من صفةٍ واحدةٍ، أي بشكلٍ جامدٍ.

لماذا كان وصف سرجيوس للمسيح محدودًا هكذا؟ نقترح أن هذا بسبب –على الأقل من خلال رسائله الثلاث الموجودة لدينا – أنه أظهر التجسد كمجرد لُغزٍ للاتحاد: أي كعمليةٍ تتم بشكلٍ كافٍ لطبيعتين ساكنتين موجودتين قبل ذلك. لا يبدو أنه قد قدَّم التجسد كفعلٍ لاهوتيٍ تكفَّل **الكلمة** بإبداعه. هذا الاتجاه يمكن ملاحظته في *الرسالة الأولى*. يمكننا أن نتذكر أن في هذه الرسالة، بدلاً من البدء **بالكلمة** والتأمل في الهدف مما قام به **الكلمة**، بدأ سرجيوس بالصورة الإنجيلية للمسيح[٦٦]، مُظهرًا أنه لم يكن يُشبه الإنسان أو الله. ثم يسأل سرجيوس بعد ذلك قائلاً «كيف تحقق هذا الاتحاد؟»، «وما هو نوع الاتحاد الذى أنتج هذا

---

[٦٥] لا بد أن نلاحظ كذلك أن سرجيوس يصمم على أن الكيان الجديد الذي له صفة واحدة (وهو ما يمكننا أن نفهمه ككيانٍ متماسكٍ في ذاته)، هو مختلف عن مكوناته: قارن*Letter I*, EM. p. 72.17-24 . («ولذا منذ الآن، لا يمكن تمييز أيَّة سمةٍ خاصةٍ بالله في كلمته، ولا يمكن كذلك تمييز سمةٍ بشريةٍ، لكن كل أسلوب التدبير يشير لوجود سمةٍ واحدةٍ خاصةٍ، وهي التي لله المتجسد»). فلا يمكننا أن نتعجب من كون هذا يدعو للسؤال عن هوية "كلمة متجسد" (*Λόγος ἔνσαρκος* / *لوغوس إنساركوس*) و "كلمة بدون جسد (غير متجسد)" (*Λόγος ἄσαρκος* / *لوغوس أساركوس*). العلاقة والاستمرارية بينهما بلا شكٍ لا هي مفحوصة ولا هي مشروحة. فبأي منطقٍ يكون واحد من مكونات مخلوط أرسطو هو نفس "تماثل الأجزاء" (*ὁμοιομερές* / *هومويوميريس*) الجديدة؟

[66] cf. EM. p. 71.15-26.

الناتج؟». يمكننا أن نرد على سرجيوس بأنه **في التجسد، طبيعة الاتحاد يمكن تحديدها من خلال هدف الاتحاد، وأن السؤال عن طبيعة الاتحاد مجردًا لا يمكن أن يُسأل بهذا الشكل. القضية في الخريستولوچي هي قضية لاهوتية وخلاصية، تتعلق بعمل الكلمة، وليست قضية فنية عن ميزة "المزج" عن "التجاور" بالنسبة لناتج الاتحاد.**

يمكننا أن نرى هذا النقد ضمن انتقادات ق. ساويروس لسرجيوس. وفي *الرسالة الثانية* اقتبس سرجيوس ما سبق واقتبسه ق. ساويروس من ق. كيرلس قائلاً: «ليس تشويشًا لبعضهما البعض أو اختلاطًا للطبيعتين»[٦٧]. سرجيوس وَجد أن هذا غير مفهومٍ، وسأل نفسه السؤال الفني technical question (الذي ليس له إجابة): «كيف يكون هناك اتحاد بدون اختلاط؟». يُعلِّق ق. ساويروس في *الرسالة الثانية* على الصعوبة التي يجدها سرجيوس، مُظهرًا أن السؤال عن الاتحاد لا يجب أن يُسأل فقط على المستوى الفني، لكن يجب أن يُفهم من خلال الإطار العملي للكلمة، وقال:

> «بينما لم يقدم مُعَلِّم اللاهوت (ق. كيرلس) عقيدته فقط بهذا الشكل، أي: [لم يُشوِش أو يخلط الطبيعتين معًا]، بل بحكمةٍ قال: [لكن بصيرورة كلمة الله شريكًا في اللحم والدم، فإن ابنًا واحدًا يمكن أن يُفهم ويُدعى أيضًا بنفس الطريقة]، فلماذا لم تتعلم من هذه الإضافة طبيعة الاتحاد الفائق التعبير؟»[٦٨].

هل هذا النقد الموجَّه لسرجيوس هو نقدٌ عادلٌ؟ هل نحن على حق هكذا حينما نشدِّد على ما يتضمنه تعبير "من صفةٍ واحدةٍ"، وأن الخُلاصة هي أن مسيح سرجيوس كان مزيجًا إلهيًا إنسانيًا ساكنًا، و"حالة

---

[67] EM. p. 99.12-13.
[68] EM. p. 105.2-7.

وسط" ($\mu\acute{\epsilon}\sigma o\nu$) بين طبيعتين متضادتين؟ ألا يمكننا أن نجد عبارات تتضمن وجود حفاظٍ خَلاصي على الجسد، بدلاً من اختلاطه إلي "حالةٍ وسط"؟

كما قد رأينا بالفعل في *رسالة سرجيوس الثالثة*، أنه حاول أن يدافع عن نفسه ضد تهمة إدخال وجود تشويشٍ داخل الاتحاد. كذلك، بهدف الدفاع عن نفسه ضد هذه التهمة، كتب يقول: «لكن بالضبط حينما تجسَّم، ولم يُعرِّض الجوهر الإلهي للخطر... هكذا أيضًا حافظ على جسده الحقيقي»[٦٩]، ويقول: لو أن جسد الرب قد انقشع مثل سحابةٍ ترتفع إلى الهواء، إذًا فإنه «لم يتكفل بأي شيءٍ مِما يخُصنا»[٧٠]. مرة أخرى في الفقرة التي تبدو أكثر دلالة، قال الآتي: «لكن ما يفوق كل كلام، أن الإله المتجسد جلس في السماء عن يمين العظَمة. فإنه أقامنا معه في نفس الوقت، وجعلنا نجلس بجانبه مع الله»[٧١]. لكن المضمون الخلاصي الواضح من هذه الفقرات لم يكن قد نضُج، أو على الأقل، ريثما كُتبت *رسالة الاعتذار* الخاصة بسرجيوس[٧٢].

إن غرض سرجيوس في *الرسالة الثالثة* لم يكن لإظهار قيمة الجسد اللاهوتية، لكن لإنكار التشويش[٧٣]. مرة أخرى، لقد رأينا بالفعل في نفس الرسالة كيف فَسَّر تشويش الجسد، حينما قال: «أنا أفهم الاتحاد، الذي يفوق العقل، اتحاد الله بالجسد الممنوح نفس، وبدون تشويشٍ يُشوِّه المعنى، لأن الجسد لم يتغير إلى ما هو أبدي»[٧٤]. وهكذا، ما أنكره سرجيوس هو وجود "فناء" ($\varphi\theta o\rho\acute{\alpha}$) للجسد، ولكن لم ينكر أن اللاهوت

---

[69] EM. p. 147.6-8.
[70] EM. p. 147.16-17.
[71] EM. p. 154.29-155.1.
[72] cf. e.g. EM. p. 181.12-20; p. 182.23-30; p. 183.17-22.
[73] cf. EM. p. 148.8-9.
[74] EM. p. 149.15-18

والناسوت قد اجتمعا ليكوِّنا ناتج جديد "متماثل الأجزاء" (ὁμοιομερές)، و"حالة وسط" (μέσον) مختلفة عن كليهما.

ولكي نفهم فكر سرجيوس الخريستولوچي، اقتربنا منه سلبيًا. ولأجل عدم قدرته على ذِكر الآراء أو الآباء الذين يستند عليهم، يمكننا إلى حدٍ ما أن نفهمه من خلال فحص الآراء التي رفضها. لذلك، تجنبًا لما يفهمه على أنه فكر نسطوري، وأن الاتحاد الذي ينتُج عن هذا الفكر هو على أساس وجود "تجاور أو اتصال خارجي"، اقترحنا أن سرجيوس تحوَّل إلى نموذجٍ للاتحاد، يؤدي إلى وجود كيانٍ من صفةٍ واحدةٍ، واقترحنا أيضًا أن سرجيوس تجنَّب الأبولينارية، بما تشمله من تعاليمٍ عن أن الناسوت كان أقل من الكمال، لكنه قال ذلك في إجابته، بنفس تركيزه في المُشكلة الفنية للاتحاد، ففقد سرجيوس تقريبًا رؤيته لهدف الاتحاد، وبهذا خاطر برؤيته للاتحاد بشكلٍ ساكنٍ static، وبألفاظٍ غير ملائمةٍ.

دعونا الآن نعود للهرطقة الثالثة التي ذكرها سرجيوس، ألا وهي الأوطاخية. في *الرسالة الثالثة*، وردًا على انتقاد ق. ساويروس له، قال: «أنا سوف أكون متهمًا بتعليم مغيِّري الجوهر. لذا، فسأُدافع عن رأيي فيهم... (لأُبيِّن أن) هؤلاء الرجال يُعتبرون أغبياء بالنسبة لي، وأتباعًا لجنون أوطيخا»[٧٥]. ثم يُكمل قائلاً: «لأنه، لو أن الجسد قد ذاب في اللاهوت...»[٧٦]. وفي *رسالة الاعتذار*، بعد التطرُّق لماني وأبوليناريوس، قال سرجيوس: «لكن أوطيخا المجنون لم يُدخِل فقط مجرد شبح تغييرٍ، بل تغييرًا كاملاً، بعيدًا عن السر»[٧٧]. يمكننا أن نفهم إذًا أن سرجيوس فهِم أن الاتحاد لا يمكن تحقيقه من خلال إذابة أحد العنصرين في "التجاور"، وبالتالي سنتوقع أن تكون صيانة الجسد هي جزءٌ من

[75] EM. p. 146.9-13.
[76] EM. p. 146.15.
[77] EM. p. 179.26-28.

خريستولوچيته. لكن ما هي طبيعة هذه "الصيانة"، وما دورها؟ دعونا ننظر إلى ما قاله أوطيخا، وهل كان هو بالحقيقة يُذيب أحد مكونات الاتحاد؟ دعونا نرى فقط مدى الاختلاف بين مَنطقِه ومَنطق سرجيوس، ومدى عُمق تأثُّر موقف سرجيوس الخريستولوچي بفكرة التجسد التي تبناها. لقد حظي أوطيخا بسمعةٍ رديئةٍ في الأساس لعدم إرادته أن يقول إن المسيح "من طبيعتين"[٧٨]، ولإنكاره أن المسيح كان "مساويًا لنا في الجوهر" (*ὁμοούσιος ἡμῖν* / *هوموأوسيوس هيمين*)[٧٩].

في هاتين التُهمتين تم اتهامه بـ "الدوسيتية"* Docetism، وأُتُهم بالتعليم بأن الرب قد أحضر جسده من السماء. لكن دعونا نفحص كل ما أنكره بشكلٍ أكثر حرصًا. سنأخذ أولاً السؤال عن "مِن طبيعتين". هل أنكر أوطيخا هذا بسبب أنه كان "دوسيتي"؟ إنه يخبرنا بأنه لم يقبل هذا لأنه ليس رأيًا كتابيًا ولا قانونيًا. لقد كان هو نفسه أمينًا فيما يخص تعاليم

---

[78] *«μὴ γένοιτο ἐμὲ εἰπεῖν ἐκ δύο φύσεων τὸν Χριστὸν».*

أي: «حاشا لي أن أقول إن المسيح من طبيعتين».

p. 17.26-27 in E. Schwartz, "Der Prozess des Eutyches", *in Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-histor. Abt., 1929, fasc. 7 (Munich, 1929). See also R. Draguet's excellent article, to which I am greatly indebted, "La Christologie d'Eutyches, d'apres les actes du Synode de Flavien (448)", in *Byzantion*,6 (1931), pp. 441-57.

[79] *«καὶ ταῦτα λέγων ὡμολόγει τέλειον θεὸν εἶναι καὶ τέλειον ἄνθρωπον τὸν γεννηθέντα ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας μὴ ἔχοντα σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν».*

«وبقوله هذا اعترف بأن المولود من العذراء مريم إله كامل وإنسان كامل، دون أن يكون له جسدٌ مساوٍ لنا في الجوهر». See Schwartz, *op. cit*., p. 15.8-1.

* وهي بدعة ينادي أصحابها بأن جسد المسيح لم يكن طبيعي بل سماوي أو وهمي خيالي.{م}

نيقية وأفسس والقديس كيرلس، ومن ثَم فقد رفض محاولة شرح طبيعة الله بألفاظٍ ماديةٍ قائلاً:

«...μὴ γένοιτο ἐμὲ... φυσιολογεῖν τὸν θεόν μου»

«حاشا لي أن أفحص طبيعة إلهي»[٨٠].

ما هو ثابتٌ أكثر، إلى جانب إنكاره أن المسيح "من طبيعتين"، أن أوطيخا قد أكَّد أن المسيح وُلِد من العذراء[٨١]، وكان إلهًا كاملاً وإنسانًا كاملاً،[٨٢] وأنكر أنه علَّم بأن المسيح أخذ جسده من السماء[٨٣]. هذه التأكيدات تُبرِّيء أوطيخا من تهمة الدوسيتية، لكن لماذا رغم تمسكه بهذا الأيمان، أنكر أن المسيح "من طبيعتين"؟[٨٤]

لاحظ دراجويت[٨٥] Draguet أن ق. ساويروس نفسه كان مستعدًا للقول بـ "من طبيعتين" من بعد الاتحاد. لقد عزَّى سبب صعوبة هذه الصيغة على أوطيخا إلى الخوف الذائد وغير الواضح من المناداة بطبيعتين. لكن لماذا يُعتبر التعليم عن "الطبيعتين" خطيرًا بهذا الشكل؟ ألا يمكن أن يكون فقط للحماية من التشويش؟ إننا نقترح أن ما وراء اشمئزاز أوطيخا من "الطبيعتين" هي فكرة أن "الطبيعة" (*φύσις* / *فيسيس*) تساوي أو تشتمل على معنى "شخصٍ" (*πρόσωπον* /

---

80 *Ibid*., p. 17.26-27.
81 *Ibid*., p. 15.9.
82 *Ibid*., p. 15.8-9.
83 *Ibid*., p. 14.30 ff.

٨٤ يجب ملاحظة أنه مع الضغط، أجاز أوطيخا تعبير "من طبيعتين" قبل الاتحاد، لكن ليس بعد:

«ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ». Ibid.,p. 25 no. 527.

أي: «أعترف أن ربنا يتكون من طبيعتين قبل الاتحاد، ولكن بعد الاتحاد أعترف بطبيعةٍ واحدةٍ».

85 Draguet, *op*. cit. p. 453.

بروسوبون)، فيكون ذِكر وجود طبيعتين يتضمن وجود اثنين (*πρόσωπα* / *بروسوبا*) مستقلَّين في المسيح. لو أن هذا هو الافتراض الذي وراء خوف أوطيخا من وجود "طبيعتين"، فهل هو افتراض مهم ودقيق؟ هل يجب أن يكون لكل طبيعة مُعيَّنة الـ (*πρόσωπον* / *بروسوبون*) الخاص بها؟ هذا سؤالٌ مهمٌ في خريستولوچية الآباء، وسوف نراه يُفحص من قِبل ق. ساويروس. في أثناء ذلك، دعونا نلاحظ هذا، ونقبل بأنه لو أعتبر أحدٌ فكرة أن كلتا الطبيعتين أو كلا الأقنومين هما في وضعٍ مستقلٍ، فإن هذا سيحتوي على مضمونٍ جدير بالاعتبار بالنسبة لفكرة الاتحاد التي يمكن أن يقدمها أي شخصٍ.

دعونا نعود إلى فكرةِ أوطيخا عن عبارة "مساويًا لنا". مرة أخرى، وبعد ضغط، قد قَبِلَها. لكن لماذا أنكرها في البداية؟ لقد كانت أسبابه لهذا الإنكار مهمة جدًا. في إشارته لـ "مساويًا لنا" كتب قائلاً:

«Ἕως σήμερον οὐκ εἶπον· ἐπειδὴ γὰρ σῶμα θεοῦ αὐτὸ ὁμολογῶ (προσέσχες;), οὐκ εἶπον σῶμα ἀνθρώπου τὸ τοῦ θεοῦ σῶμα, ἀνθρώπινον δὲ τὸ σῶμα καὶ ὅτι ἐκ τῆς παρθένου ἐσαρκώθη ὁ κύριος. εἰ δὲ δεῖ εἰπεῖν ἐκ τῆς παρθένου καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν, καὶ τοῦτο λέγω ....»

> «حتى اليوم أنا لم أقُل هذا (أي أنه مساوٍ لنا في الجوهر)، ذلك لأنني اعترف بأنه جسد الله، ولم أقل إن جسد الله جسد إنسان، بل إنه جسد إنساني، لأن الرب تجسد من العذراء. ولكن إن كان يجب القول (تحت الاضطرار) إنه من العذراء وإنه مساوٍ لنا في الجوهر، فإني أقول هذا أيضًا...»[٨٦].

[86] Schwartz, *op. cit.*, p. 25 no. 522.

هكذا، فقد رفض أوطيخا هذه الصيغة في البداية بسبب الخوف من أن يتضمن القول إن جسد المسيح كان "مساويًا لنا في الجوهر" (*ὁμοούσιος ἡμῖν*) أنه كان "جسد إنسانٍ" (*σῶμα ἀνθρώπου* / *سوما أنثروبو*). فلو أن جسد المسيح هو جسد إنسانٍ، ستكون هناك طبيعتان مستقلتان في المسيح. لذا أيضًا أنكر عبارة "مساويًا لنا في الجوهر" خوفًا من النسطورية.

لكن ما الذي قاله أوطيخا عوضًا عن ذلك؟ لقد قال إن جسد المسيح ليس "جسد إنسانٍ" بل أكَّد أنه "جسدٌ إنسانيٌ" (*σῶμα ἀνθρώπινον* / *سوما أنثروبينون*). نحن نتذكر كذلك تأكيده على أن المسيح "إلهٌ كاملٌ" (*τέλειος θεός* / *تيليوس ثيوس*) و"إنسانٌ كاملٌ" (*τέλειος ἄνθρωπος* / *تيليوس أنثروبوس*). لذا، فلدينا الآن فكرة أن المسيح "إنسانٌ كاملٌ"، لكن العُنصر البشري كان "جسدًا إنسانيًا" وليس "جسد إنسانٍ". يمكننا القول بأن أوطيخا يقصد، وبأي طريقةٍ، محاولة اجتناب الإيمان بالطبيعتين، والحفاظ على الكمال التام للناسوت، لكن دون أن يجعله مركزًا مستقلاً للفعالية. لو أن هذا هو فعلاً ما يحاول أوطيخا فعله، إذًا فهو في منتصف الطريق لحل المشكلة التي رأيناها بالأعلى عن الحالة المستقلة للطبيعة الإنسانية، وسيكون أقرب للقديس كيرلس وق. ساويروس مما يُظَن دائمًا.

يمكننا أن نعود الآن إلى سرجيوس. لقد وجدنا لديه نفس الخوف الواضح من "التجاور" و"وجود طبيعتين"، حيث قال إنه لو لم يوجد اختلاطٌ، فلن يكون هناك اتحادٌ[٨٧]. مرة أخرى، نقترح أن وراء هذا الاقتراح يَكمُن الخوف السابق من أن الطبيعتين مستقلتان. بعكس أوطيخا، لا يوجد تساؤلٌ عما إذا كان استقلال الناسوت أو كماله مهمًا بالنسبة

[87] cf. e.g. EM. p. 99.15-17; p. 100.16-19,30-31.

للخريستولوچي. كان هذا درسًا لابد أن يتعلمه من ق. ساويروس. فنموذج سرجيوس للاتحاد نجح في تجنب النسطورية برفض استقلال أحد المكونات، لكن، كما قُلنا سابقًا، على حساب إفساد الكمال. **إن إفساد كمال الناسوت هو تجاهلٌ للهدف الحقيقي من التجسد، لأن الناسوت كان مُصانًا لكي تُفتدَى البشرية كاملةً، وتتقدس بتأنس الله.**

توجد عباراتٌ رأينا سرجيوس يقولها، خصوصًا في *الرسالة الثالثة*، حيث يبدو أنه أقر بأن الناسوت كان مُصانًا[٨٨]. لكن يمكننا أن نقول إنه هنا مصانٌ فقط في حالة الاتحاد – أي في حالة "المزج" (*κρᾶσις*) وليس "الفناء" (*φθορά*) و"النشأة" (*γένεσις*) – ولا يوجد في كماله أيَّة أهمية خلاصية.

بينما كُنَّا نفسر خريستولوچية سرجيوس، لم نستطع أن نتجاوز نموذجه الخاص "للاتحاد" إلى جوهرٍ واحدٍ وصفةٍ واحدةٍ[٨٩]. وبإلغائه لكمال وهوية المكونَين، مُنِعنا عن فَهم التجسد كخلاصٍ للإنسان. لو أن "الاتحاد" عند سرجيوس هو اتحادٌ لجوهرٍ واحدٍ بهذا الشكل، فيمكننا فقط أن نقترح أن هذا هو النموذج الخريستولوچي الخاطئ للاتحاد[٩٠].

---

[88] cf. e.g. EM. p. 147.6-8; p. 148.9-10; p. 149.1-2, 17-18, 21-22.
[89] cf. EM. p. 100.15-16; p. 150.23-24.
[٩٠] هذا، في الأساس، هو نقدٌ قام به القديس ساويروس لسرجيوس، مظهرًا أنه يشوش نوع الوحدة الموجود في التجسد، بنوع الوحدة الموجود في الثالوث، قارن ما جاء في EM. pp. 125-128.

الفصل الخامس

مقدمة عن

رسائل القديس ساويرس

لسرجيوس

رسائل ق. ساويروس لسرجيوس تكراريةٌ، سامية المضمون، وتتعلق ببعضها البعض. لكن حينما نُنقيها من نقاط سوء فهم ق. ساويروس لسرجيوس، يمكننا أن نرى أن ق. ساويروس يُعبِّر عن شيءٍ بسيطٍ تمامًا، ألا وهو نظرية ق. كيرلس الخاصة عن اتحاد وكيان المسيح. لكن هذه النظرية، رغم أنها بسيطةٌ، إلا إنها بعيدةٌ جدًا عن تصورنا لها، حتى أننا يمكننا فقط أن نُشير إليها من زوايا عديدة. لقد قال ق. كيرلس حقًا:

«*κινδυνεύσει γὰρ ἀπιστεῖσθαι τὸ Χριστοῦ μυστήριον,διὰ τὴν τοῦ θαύματος ὑπερβολήν*».

«فإن سر المسيح يتعرَّض لعدم التصديق، بسبب عِظَم الإعجاز (الذي فيه)»[1].

وبسبب المحتويات الموجودة بين السطور، والشرح المتراكم غير المترابط لكل الآراء التي استخدمها ق. ساويروس في هذه الرسائل بالحقيقة، نقترح أن نبدأ بشرح كيفية وجود ارتباطات متبادلة بين الألفاظ العادية. هذا مقصودٌ ببساطةٍ بغرض تقديم خلفية هيكلية للقارئ يمكن وضعها في مقابل التوضيحات المُفصَّلة والموثَّقة التي ستقابلنا، مثل الآراء المتنوعة الموجودة في الرسائل.

يمكننا أن نتذكر أنه حينما حاول سرجيوس في *الرسالة الأولى* تعريف ووصف المسيح، تكلم عن أنه «سمة خاصة واحدة من سمتين»[2]، ثم بعد ذلك، في *الرسالة الثانية* قال عن المسيح إن له «جوهر واحد وصفة واحدة»[3]. لقد حاولنا بالفعل شرح ما كان يقصده سرجيوس بعبارة "سِمة خاصة"، وكيف أساء ق. ساويروس فهمه. لقد فهم سرجيوس عبارة "سمة خاصة" بمعنى "خاصية تعريفية"، ورأى أنها واحدة

---

[1] Cyril, *QUSC*, PG 75.1269D (Pusey edn. Vol. 7, p. 347.12-14)
[2] EM p. 72.10.
[3] EM p. 100.15-16.

فقط في المسيح. لقد اقترحنا أن ق. ساويروس لم يتعامل مع السؤال عن الوحدة الموجودة في المسيح بنفس طريقة سرجيوس، وفي فهمه للمسيح على أنه الله **الكلمة** الذي صار إنسانًا، أراد تأكيد استمرارية وجود اللاهوت والناسوت في المسيح، وحقيقة وجودهما. هذا أدى به إلى محاولة إثبات أنه يمكن للفرد رؤية "هويتين" في المسيح الواحد two Particularities، ونحن نقترح أنه كان يقصد بـ "الهوية" (كمال الذاتية) the integrity of the identity لعناصر اللاهوت والناسوت. هذه الفكرة عن الهوية، وتأكيد أن في الاتحاد، اللاهوت بقي لاهوتًا والناسوت بقي ناسوتًا، هو السؤال الأول الذي تَبَنَّى ق. ساويروس فكرته في *الرسالة الأولى*. وسوف نأخذ هذه الفكرة كنقطة البداية لنا أيضًا.

لو كان ضروريًا من أجل إثبات وجود هويتين في المسيح، أن نُثبت أنه رغم اتحادهما، اللاهوت يبقى لاهوتًا والناسوت يبقى ناسوتًا بشكلٍ ما، فلماذا، وضد أيَّة خلفيةٍ، كان هذا الإصرار، وما الذي يترتب على هذا؟ سوف نُبيِّن بمراجعٍ نَصِّية أن ما وراء إصرار ق. ساويروس (وق. كيرلس) على صيانة كمال الناسوت واللاهوت، هو إدراكهما الخلاصي للأمر الأساسي، ألا وهو أن الله وحده هو الذي يمكنه أن يُخلِّص، وأن الإنسان هو المُخلَّص، وخلاص كل البشر قد تحقق في شخص المسيح.

لكن ما يجب أن نفهمه من ق. ساويروس هو كيف يتشابك فكرٌ واحدٌ مع أفكارٍ أُخرى، لذا دعونا نتأمل فيما يتضمنه اقتراحه الأخير للخلاص، سواء من الناحية السلبية، أو من الناحية الإيجابية. التصميم على أنه في الاتحاد بقي الله **الكلمة** كما هو، وأن الناسوت المُتَّخَذ لم يتم إبطاله، هو لأجل استبعاد أي محاولة لفهم الاتحاد بواسطة الاختلاط أو التشويش. لو وَجب أن تختلط أو تتشوش العناصر، فإنها لن تستمر مُصانة، لذا لن يستمر بالحقيقة وجود الله الذي يُخلِّص، ولا وجود الإنسان الذي يَخلُص. على نفس الأساس، الاتحاد بطريقة "الاقتران"

(*συνάφεια* / *سينافيا*) أو "نسبيًا" (*σχετικῶς* / *سخيتيكوس*) فقط سوف يكون مرفوضًا. هذا النوع من الاتحاد سوف يكون إنكارًا للاتحاد الحقيقي، وسيكون غير لائقٍ من الناحية الخلاصية.

عوِضًا عن ذلك، سوف نرى أن ق. ساويروس وَصَف الاتحاد إيجابيًا كـ "اتحادٍ أو اجتماعٍ" (*σύνοδος* / *سينودوس*) و"تركيبٍ" (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*)، ويراه كـ "إخلاءٍ" (*κένωσις* / *كينوسيس*) أو "اتضاعٍ" (*ταπείνωσις* / *تابينوسيس*) لله **الكلمة** (*Λόγος* / *لوغوس*). هناك تشديدٌ لفظيٌ على أن الله **الكلمة** هو الفاعل الوحيد من البداية للنهاية، لكن هناك أمرين ثابتين (*πράγματα* / *براغماتا*) قد اجتمعا وبقيا معًا. الطريقة الحقيقية للاتحاد لم تُقرَّر: إنها "غير موصوفة" أو "فائقة". كما سنرى، فقد حاول ق. كيرلس مِرارًا تجنُّب أي "اسمٍ وصفيٍ" descriptive noun، وعَبَّر عن الاتحاد بصيَغٍ "فِعليةٍ" verbal forms: هو **الكلمة** الذي صار إنسانًا، وأخذ جسدًا.

هذه التعبيرات "الفِعلية" للاتحاد، مثل "صار إنسانًا"، "وأخذ جَسدًا"، يجب أن تُفهَم بترابطٍ، مع الإصرار على هويتين في الاتحاد – رغم أن **الكلمة** قد صار جسدًا، إلا أنه لم يَلغِ ما كان عليه دائمًا – لكن هذا الإصرار لم يمنع خطورة عدم فهمها من قِبَل النساطرة. نتيجة لذلك، سوف نرى أن هناك أفكارًا توضيحية مُحدَّدة أُخرى قد تبادلت العلاقة. هناك هجومٌ ثابتٌ وحريص ومُفصَّل لدى ق. كيرلس وق. ساويروس على أيَّة فكرةٍ تُنادي بأن الناسوت الذي اتُخذ في الاتحاد **بالكلمة** كان له وجودٌ مستقلٌ قبل الاتحاد.

رغم أنه لا ق. كيرلس ولا ق. ساويروس قد استخدما الاصطلاحات الفنية المُنظَّمة للاونديوس[*] Leontius، إلا أننا نجد لدى كليهما فهمًا لأهمية رؤية أن الناسوت المُتَّخَذ – ولنستعير مُصطلحًا استُخدم لاحقًا[#] – قد "تأقنَم"[±] enhypostatised في اتحاده **بالكلمة**. مرةً أُخرى لابد أن

---

[*] ليونتيوس أو لاونديوس البيزنطي (القرن السادس)، كان أوريجانيًا ومتعصبًا لمجمع خلقيدونية، وعدوًا لغير الخلقيدونيين، وكتب كتابًا يهاجم فيه ق. ساويروس، وكان أول من استخدم مصطلح "التأقنم" بما يحمله من مفهومٍ عقائديٍ. وكان في مجادلاته العنيفة يَستخدم الفكر الفلسفي التأملي.{م}

[#] يحاول هنا Torrance مؤلف الكتاب أن يُقرِّب وجهات النظر بين الجانبين الخلقيدوني وغير الخلقيدوني عن فكرة الاتحاد الأقنومي، وهو هنا يرى أن مصطلح "تأقنُم" الذي استخدمه الجانب الخلقيدوني بعد ذلك لتفسير معنى الاتحاد الأقنومي دون الوقوع في مشكلة إدخال أقنوم رابع على الثلاثة أقانيم، هو هو نفس مفهوم القديس كيرلس والقديس ساويروس، لكنني شخصيًا أعتقد أن سبب اللَبس هو اختلاف مدلولات مصطلحي "هيبوستاسيس" و"بروسوبون" عند كل جانب. فلو أن مفهوم الشخص "البروسوبون" لدى الجانب الخلقيدوني هو نفس مفهوم الأقنوم، فستكون نظريتهم عن التأقنم صحيحةً تمامًا، لكن لأن المدلول لدينا مختلفٌ بعض الشيء، فهذه الفكرة سوف تكون شائكةً بعض الشيء بالنسبة لنا.{م}

[±] وهو المصطلح الذي استخدمه لاونديوس البيزنطي، ومن بعده يوحنا الدمشقي، للتعبير عن عقيدتهما بأن شخص – ومصطلح شخص هنا يحمل لدى الجانب الخلقيدوني المتأثر بمدرسة أنطاكية نفس معنى الأقنوم، حيث لا يوجد لديهم فرق بين الهيبوستاسيس والبروسوبون – الناسوت في المسيح المتجسد لم يُفقَد، بل صار محويًا في الأقنوم الإلهي، وبالتالي فقد حوى في ذاته كل صفات الناسوت الكامل. راجع *The Oxford Dictionary Of The Christian Church*، صـ ٤٥٨. لكن مشكلة يوحنا الدمشقي أنه أعتبر أن الله **الكلمة** قد أعطَى للناسوت الهيبوستاسيس الخاص به، وكان يعني بهذا أن الله **الكلمة** قد اتخذ الناسوت كحقيقةٍ عامةٍ مُجرَّدةٍ، ولكن لم يكن هذا بالضبط هو مفهوم ق. كيرلس وق. ساويروس عن الاتحاد الأقنومي، **فمفهوم ق. ساويروس هو مفهوم**⇐

⇐ **الاتحاد الأقنومي، والذي فيه كان الناسوت الذي اتخذه الكلمة في التجسد (في الحالة الأقنومية)، أي أنه كان ناسوتًا مُخصخصًا ومتفردًا individuated manhood، وبهذا التأكيد حفظ البطريرك ق. ساويروس الحالة الأقنومية للناسوت بدون الوقوع في عقيدة وجود شخصين في المسيح. (وهذا لا يعني أنه كان أقنومًا مستقلاً أُضيف إلى أقنوم الكلمة، وإنما يعني أن الناسوت أُوجد في التجسد مُخصخَصًا ومتفردًا، وليس بالمعنى العام)** لكنه يراه **أقنومًا غير مُشَخصَنٍ، وبالتالي فقد صار للهيبوستاسيس المُركَّب (البروسوبون الخاص به).** فهناك فرقٌ بين الهيبوستاسيس البسيط (مثل الذي لكلٍ من الآب والابن والروح القدس) والهيبوستاسيس المُركَّب (مثل الانسان) الذي يتكون من جسدٍ وروحٍ. وفي الانسان، جوهر "أوسيا" الجسد وجوهر الروح – كحقائقٍ ديناميكيةٍ عامةٍ مجردةٍ – قد تخصخصا وتفرَّدا individuated معًا في اتحادٍ بينهما، وكل منهما ظل بكماله الذي حَسب أصل جوهره؛ والتقيا معًا ليكوِّنا الإنسان، وبالتالي فإن الإنسان هو هيبوستاسيس مركبٌ. ومنذ لحظة تزامن وجود أوسيا الجسد وأوسيا الروح، يأخذ الإنسان وجوده ككيانٍ جسديٍ روحيٍ، ويستلم "بروسوبون"، ويصبحان حقيقتين هيبوستاسيتين، **لأن الجوهر ليس له وجودٌ حقيقيٌ في عالم الزمان والمكان ما لم يوجد في شكلٍ محددٍ.**

يقول **ق. ساويروس:** «يحافظ كلٍ من الجسد والروح – اللذان يتركب منهما الإنسان– على الهيبوستاسيس الخاص به، دون أن يختلطا أو يتحول أي منهما إلى الآخر. وعلى الرغم من ذلك، فبما أنهما اتخذا وجودهما المحدد في الوضع المركَّب وليس بشكلٍ منفصلٍ مستقلٍ، فلا يمكن أن يُخصَّص بروسوبون متمايز لأي منهما (على انفرادٍ)». *Contra Gramaticum, op. cit.*,I, p. 77.

ومعنى هذا أن "الهيبوستاسيس" هو الكيان المحدد الناتج من تخصص أو تفرد "الأوسيا". وفي هذا التخصص يأخذ الأوسيا بكماله وجودًا محددًا، وعندما يحدث هذا، **يتسلَّم الهيبوستاسيس "البروسوبون" الخاص به.** ومن هنا نستطيع أن نقول إن الهيبوستاسيس – بكونه الأوسيا الذي قد تفرد – يُمثِّل الحقيقة الداخلية للشيء، والبروسوبون هو الوجه الخارجي. وهذا الهيبوستاسيس المُركَّب يُعامَل معاملة الطبيعة المُركَّبة. وفي نفس المرجع صفحة ١٨١، في إجابته عن السؤال، لماذا لا يمكن أن نعترف بأن المسيح من "بروسوبونين"؟ قال: «عندما تتخذ جموع الهيبوستاسيس وجودها المحدَّد الخاص، وتكون منفصلةً ⇐

⇐الواحد عن الآخر، فإن كل واحدٍ منها يكون له البروسوبون الخاص به. ولكن حينما يلتقي هيبوستاسيسان في اتحادٍ طبيعيٍ ويُكملان اتحادًا للطبيعتين والهيبوستاسيسين بدون أي اختلاطٍ – كما نرى في حالة الإنسان – فلا يمكن أن يُنظر إلى هذين الاثنين اللذين حدث بينهما الاتحاد، بكونهما (وجودين) محددين مستقلين، أو أن يُعتبرا كبروسوبونين، وإنما ينبغي أن يؤخذا **كبروسوبون واحدٍ**».

وفي تطبيق هذا المفهوم على المسيح، يشرح البطريرك ق. ساويروس وِجهة نظره كما يلي: «إن الله **الكلمة** الذي هو قبل العالمين، حينما وَحَّد بنفسه ناسوتًا بدون تغييرٍ، لم يكن من المُمكِن أن ينسب بروسوبون خاصًا (مستقلاً)، لا إلى لاهوت المولود الوحيد – بالطبع كان للاهوت الابن الوحيد البروسوبون الخاص به قبل التجسد، ولكن المقصود هنا أنه من غير الممكن أن يكون للاهوته البروسوبون الخاص المستقل وهو في حالة الاتحاد مع الناسوت– ولا إلى الناسوت الذي اتحد به، لأنهما أُدركا (معًا) وهما في الوضع المُركب وليس كما لو كانا قد أخذا وجودهما المحدد (في المسيح) بصورةٍ منفصلةٍ. وبالتقاء اللاهوت والناسوت معًا، تكوَّن هيبوستاسيس واحدٌ (مُركَّب) من الاثنين، ومعه أصبح **للكلمة** المتجسد البروسوبون الخاص به. وقد استمر اللاهوت والناسوت اللذين تركَّب منهما عمانوئيل كلٍ في حالته الهيبوستاسية التي له بدون تغييرٍ». (المرجع السابق صفحة ٧٧).

ويقول القديس كيرلس في رسالته إلى أكاكيوس أسقف مليتين: «لأنه يُعترف أن هناك طبيعة واحدة **للكلمة**، ولكننا نعرف أنه تجسد وصار إنسانًا.. وبناءً على هذا فقط يُفهم اختلاف الطبيعتين أي الهيبوستاسيسين (الأقنومين)، لأن اللاهوت والناسوت ليسا هما نفس الشيء من جهة الصفة الطبيعية» (رسالة ٤٠: ١٥). راجع V. C. Samuel، مجمع *خلقيدونية – إعادة فحص*، ترجمة د. عماد موريس، دار باناريون، يوليو ٢٠٠٩م.

ويشير ق. ساويروس في *رسالته الثانية إلى إيكومنيوس* إلى الحرم الثالث الذي وضعه القديس ق. كيرلس، والذي يقول فيه: «مَن يُقسِّم بعد الاتحاد المسيح الواحد إلى أقنومين ويربط بينهما فقط بنوعٍ من الاتصال حسب الكرامة، أي بواسطة السلطة أو بالقوة، وليس بالحري بتوحيدهما (أي **بتوحيد الأقنومين**) الذي هو حسب الاتحاد الطبيعي، فليكن محرومًا».

{م}.*Collected Letters*, *E. W. Brooks*.

نُشدِّد على كيفية تشابُك الأفكار وتوضيحها لبعضها البعض: الإصرار على هويتين في "اجتماعٍ أو اتحادٍ" (*σύνοδος*) هو مجرد خطوةٍ بعيدةٍ عن فهم "تأقنم" (*ἐνυποστασία* / *إنهيبوستاسيا*) الناسوت.

تِبعًا لذلك، وتشابكًا معه، فإن الهجوم على أيَّة فكرةٍ لوجودٍ مستقلٍ للناسوت، بل وأيضًا تِبعًا لتأكيد عقيدة الإخلاء (*κένωσις* / *كينوسيس*) على أن اللوغوس هو الفاعل الوحيد في الاتحاد، سنجد لدي ق. ساويروس اختبارًا لفكرة الاقتناء possession. لو أن اللوغوس هو الفاعل في الاتحاد، فأي شيءٍ يحدث **للكلمة** المتجسد يخُصّه، وقد اقتنى لنفسه "بالاقتناء التدبيري" (*οἰκείωσις οἰκονομική* / *إيكيوسيس إيكونوميكي*) كل ما يخُص الجسد طبيعيًا. سوف نري ثانيةً كيف يرتبط هذا بالوجود "المتأقنِم" للجسد في الاتحاد، والإصرار الخلاصي على أنه في الاتحاد، جعل الله **الكلمة** كل ما هو إنساني في الحقيقة، يخُصه هو.

هذا الفكر بدوره يؤدي إلى آخرٍ، والذي يُدعَى غالبًا "تبادل الخواص" *communicatio idiomatum*. **الكلمة** صار ملموسًا ومرئيًا بواسطة الجسد، والجسد يشارِك في مجد **الكلمة**. لكن عند ق. كيرلس وق. ساويروس، لا يوجد تعليمٌ عن مجرد اسم "التناوب" أو "التبادل المتكافئ" للخواص، لكن عوضًا عن ذلك، **الكل ينتمي للشخص الواحد للكلمة المتجسد**. لذا، بدلاً من مجرد رؤية تبادل الخواص، سوف نُقاد لفهم ما يتضمنه "اقتناء" Possession اللاهوت للناسوت غير القابل للانفصال. **فإن ألم وموت الجسد ليس هو ألمه أو موته الخاص، بل هو ألم وموت الكلمة المتجسد، الذي هو الفاعل الواحد**. قد يُسمَّى الجسد شرعيًا بـ "الإلهي"*، لكن مع ذلك، فإن هذا ليس بسبب أنه إلهيٌ بشكلٍ

* هكذا دعاه القديس ق. كيرلس الكبير. انظر:
{م}. *De Adoratione*, 15 (PG 68: 1005 CD).

مستقلٍ، وأن هذا من ذاته، لكن لأنه الجسد الخاص **بالكلمة**. هنا يوجد إنكارٌ لوجود كيانٍ مستقلٍ للناسوت، وإصرارٌ على أن **الكلمة** هو الفاعل المنفرد، وفكرة أن العمل الخلاصي **للكلمة** جعل له الذي لنا، كل هذا يجتمع معًا.

لكن المفهوم الكيرلسي الساويري للاتحاد في المسيح لم يتوقف عند هذا. فالمسيح لم يَصر إنسانًا ليبقى خاضعًا لحُكم الألم والموت، بل ليغلبهما، ويُعِيد ويرفع مِن قَدر الطبيعة البشرية إلى ما كانت عليه في البدء. لم يكن هذا لأجل إبطال الطبيعة البشرية، أو لطَمس هويتها، بل لجعلها كما ينبغي أن تكون عليه فِعليًا. حينما وحَّد **الكلمة** بنفسه جسدًا إنسانيًا له نفس عاقلة، وجعله خاصته، فإنه بحسب ق. كيرلس، قد «حوَّل صفته العُنصرية أو غيَّره تغييرًا جذريًا» * transelemented it (*μεταστοιχείωσις* / *ميتاستويخيوسيس*)#. واستخدمه لغرضه الخاص.

---

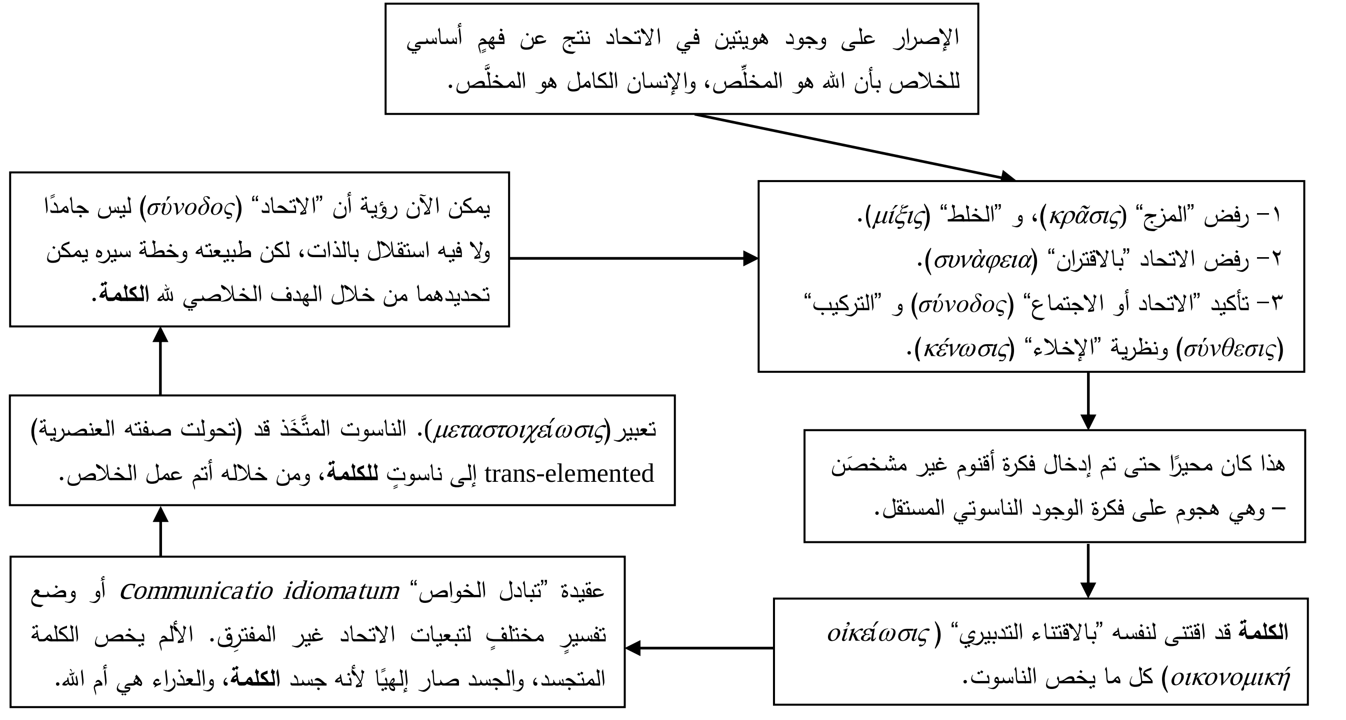
* أي أن الجسد قد ظهر بالمجد الخاص بالله، وليس أنه تحوَّل إلى الطبيعة الإلهية. هكذا فهمه ق. كيرلس وق. ساويروس.{م}

راجع PG 74, 87-89، و(Cyr. *Scholia.inc.*9 (p.221.25; 5[1].783E.

والكلمة من الفعل (*μεταστοιχειόω*)، والفعل يتكون من (*μετα*) بمعنى التحوُّل، و(*στοιχεῖα*) بمعنى العناصر أو الأركان الأولى. وهو نفس التعبير الذي يُستعمل في صلاة تقديس الخبز والخمر عن تحوله إلى جسد ودم المسيح، وفي صلوات المعمودية عن تحول الطبيعة الإنسانية التي فسدت إلى الطبيعة الجديدة التي لآدم الثاني. ونفس هذا التعبير قيل أيضًا عن الجسد المُمجَّد الذي سنقوم به للحياة الأبدية. وليس معناه هنا أبدًا أن الناسوت قد تحول إلى لاهوت، بل أن عنصر الجسد الفاسد قد تحول إلى عنصر الجسد الذي قد صار جسدًا إلهيًا (أُعيد تشكيله)، لأنه صار جسد الله باتحاده به. راجع G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v، والقديس كيرلس السكندري، *المسيح واحد*، ترجمة مركز دراسات الآباء طبعة يناير ١٩٨٧ صـ ١٠٠.{م}

هذه الفكرة التي سوف نفحصها ونُظهِرها في حينها، هي في منتهى الأهمية، لكن لأن اهتمامنا هنا هو بتغطية العلاقة المتبادلة بين الأفكار في منهج ق. كيرلس وق. ساويروس، فدعونا نرجع إلى حيث بدأنا، ونعود إلى فكرتَي "الاتحاد أو الاجتماع" (*σύνοδος* / *سينوذوس*) و"التركيب" (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*)، اللتين بدأنا بهما. لقد أكد ق. ساويروس وق. كيرلس على وجود "اتحاد" (*σύνοδος*)، وليس "مزج" (*κρᾶσις*) أو "خلط" (*μίξις*). يمكننا الآن أن نرى بشكلٍ أفضل ما كانا يقصدانه. لو أن "الاتحاد أو الشركة" تُفهَم بِلُغة اقتناء **الكلمة** للناسوت بالتدبير، وبلُغة "تحوُّل صفة العنصر أو التغيير الجذري" (*μεταστοιχείωσις*/ *ميتاستويخيوسيس*)، فسوف نرى أنه ليس مجرد "تعاونٍ" بين شيئين. إنه ليس اتحادًا ساكنًا، مُستقلاً بذاته، مثل الخلط الذي يحدث ثم ينتهي، لكنه فعل مقصود. **إنه "شركةٌ" فيها الكلمة جعل ما لنا له، لكن ليس لأجله، وكأنه يَنقصه هذا، بل بهدف استعادة وخلاص الإنسان، بحيث يكون تحديد أسلوب "الشركة" الحقيقي تِبعًا لهذا الغرض.** هذا يُعيدنا ثانيةً للمفهوم الخلاصي الأساسي الذي تكلمنا عنه لدى فكرة ق. كيرلس عن الاتحاد. إن هدف وصف العلاقة المتبادلة بين الأفكار في مناهج ق. كيرلس وق. ساويروس، كما فعلنا، هو لتقديم مفهوم أن المنهج كله خلاصيٌّ، وهذا يدل على المعنى الفعال والمقصود من هذه الأفكار. إن "اتحاد" (*ἕνωσις* / *هِينوسيس*) ق. كيرلس وق. ساويروس ليس جامدًا أو مستقلاً بذاته، فلو أُهمِل هذا المبدأ المقصود، سيصبح الاتحاد غير مفهومٍ وغير ثابت كما سنرى.

وكتوضيحٍ، وضَعنا العلاقة المتبادلة بين الأفكار التي قدمناها توًا في شكل تلخيصي وبياني.


الإصرار على وجود هويتين في الاتحاد نتج عن فهمٍ أساسي للخلاص بأن الله هو المخلِّص، والإنسان الكامل هو المخلَّص.
١– رفض "المزج" (κρᾶσις)، و "الخلط" (μίξις).
٢– رفض الاتحاد "بالاقتران" (συνάφεια).
٣– تأكيد "الاتحاد أو الاجتماع" (σύνοδος) و "التركيب" (σύνθεσις) ونظرية "الإخلاء" (κένωσις).
هذا كان محيرًا حتى تم إدخال فكرة أقنوم غير مشخصَن – وهي هجوم على فكرة الوجود الناسوتي المستقل.
الكلمة قد اقتنى لنفسه "بالاقتناء التدبيري" (οἰκείωσις) (οικονομική) كل ما يخص الناسوت.
عقيدة "تبادل الخواص" Communicatio idiomatum أو وضع تفسيرٍ مختلفٍ لتبعيات الاتحاد غير المفترِق. الألم يخص الكلمة المتجسد، والجسد صار إلهيًا لأنه جسد الكلمة، والعذراء هي أم الله.
تعبير (μεταστοιχείωσις). الناسوت المتَّخَذ قد (تحولت صفته العنصرية) trans-elemented إلى ناسوتٍ للكلمة، ومن خلاله أتم عمل الخلاص.
يمكن الآن رؤية أن "الاتحاد" (σύνοδος) ليس جامدًا ولا فيه استقلال بالذات، لكن طبيعته وخطة سيره يمكن تحديدهما من خلال الهدف الخلاصي لله الكلمة.

الفصل السادس

تحليل رسالة

القديس ساويروس الأولى

في تقديمنا لرسائل ق. ساويروس، سوف نتبع الطريقة السابقة نفسها. سوف نحاول شرح الموضوع الرئيس لفقرةٍ ما، ثم نفحصها بتفاصيلٍ أكثر.

ينبغي لنا أن نتذكر أنه في *رسالة سرجيوس الأولى*، أظهر سرجيوس لنا واحدة من افتراضاته الرئيسة. هذه كانت فكرته، أن كل سمة خاصة تنتمي لطبيعة محددة، لذا لو تكلمنا عن سمتين خاصتين، فهذا معناه أننا نُشير إلى وجود طبيعتين[١]. من خلال هذا قد اِستنتج أنه لابد وأن تكون للمسيح سمة خاصة واحدة، بحيث لا يوجد أحدٌ من غير المرئيين أو المرئيين يشاركه إياها[٢]. وقانونه أيضًا الذي يسمى *"الكيفالايون"* (*κεφάλαιον*) كان نتيجة لِما افترضه، حيث قال: «إننا لا نتكلم عن طبيعتين أو سمتين خاصتين من بعد الاتحاد غير الموصوف»[٣]. سوف نتذكر أيضًا أن *"كيفالايون"* سرجيوس قد تم تصحيحه مِن قِبَل المَحفَل إلى صيغة: «إننا لا نتكلم عن هويتين منقسمتين»[٤]. أيًا كان، فإن سرجيوس اعتبر هذا كأنهم يقولون: «إننا لا نتكلم عن سمتين خاصتين منقسمتين»[٥]، وبُناءً على افتراضه بأن السمة الخاصة تحمل مضمون الطبيعة، اعتبر هذا تعليمًا بالثنائية، وطلب تفسيرًا.

---

[1] cf. EM p. 71.28-72.1.

[2] cf. EM p. 72.22-24.

[3] EMp. 71.1-3.

[4] EM p. 71.4-7.

[٥] Lebon, *Chalkedon*, p. 548. لاحظ ليبون أن موقف سرجيوس يشبه موقف ق. تيموثاوس إيلوروس (cf. p. 545) ومار فيلوكسينوس (cf. p. 546). والثلاثة، حسب ليبون، رأوا في الحفاظ على جُملة "السمات الخاصة للطبائع" أن هذا ليس بغرض حفظ التمايز الدائم لحقيقة اللاهوت والناسوت بعد الاتحاد، بل علامة على انقسام المسيح إلى فاعلين مستقلين.

من هنا بدأ ق. ساويروس، وقدَّم لنا في *الرسالة الأولى* تقريرًا كاملاً وحريصًا عن مفهومِه عن الهوية. في فحصنا لهذا، لابد ألَّا ننسى أن ق. ساويروس لا يشرح مُصطلحات مختلفة أو متبادلة بشكلٍ بسيط، بل خريستولوچية مختلفة تمامًا، تنساب منها مصطلحاته. يبدأ ق. ساويروس بمدح وتشجيع سرجيوس، لكنه يعود بسرعة إلى السؤال عن "ما هي الهوية؟". إن الاعتراف بالهوية الطبيعية للطبيعتين اللتين منهما المسيح الواحد، ليس هو، كما يقول، شيئًا جديدًا قد اخترعه توًا، لكنه جزءٌ من تقليد ق. كيرلس[٦].

للبدء في توضيح هذا، يقدم ق. ساويروس ثلاثة اقتباسات من ق. كيرلس. الأول، قال ق. كيرلس إنه حتى لو قيل إن ابن الله المتجسد هو واحدٌ، فهذا ليس ناتجًا عن تشويشٍ، لأنه لا طبيعة **الكلمة**، ولا طبيعة الجسد قد خرجتا عن ذاتهما إلى شيءٍ آخر، بل كلتاهما استمرتا بالهوية التي تخُص كل طبيعة[٧]. ثانيًا، مُحاوِلاً توضيح "ما هي الهوية التي تخُص الطبيعة"، يقول ق. كيرلس إنه حتى لو أن الجسد المولود في بيت لحم ليس هو من نفس الصفة الطبيعية التي **للكلمة** المولود من الآب، فهو مع ذلك، قد أصبح جسده، **والكلمة** المتجسد ينبغي أن يُعتَبَر هو الابن الوحيد والمسيح والرب[٨]. ثالثًا، بالرغم من أن الجسد، بالنظر إلى الهوية، هو من طبيعةٍ أخرى مختلفةٌ تمامًا عن **الكلمة**، إلا أنه أصبح جسده. نتيجة لذلك، يُدعَى الله **الكلمة** "زرع إبراهيم"، حينما يتجسد. هذا لا يُقلِّل من بقاء **الكلمة** كما كان دائمًا، فإنه بالرغم من أنه الله، إلا أنه قد صار إنسانًا أيضًا[٩].

---

[6] cf. EM p. 74. cf. also Lebon, *ibid.*, p. 537, and p. 549 n.44,
ويُلاحَظ ثقة القديس ساويروس الشديدة في القديس كيرلس.

[7] cf. EM p. 74.19-20.

[8] cf. EM p. 74.29-75.5.

[9] cf. EM p. 75.6-18.

ما الذي نستنتجه من هذا؟ العبارة الأولى تُظهِر لنا اختلافًا. الجسد واللاهوت مختلفان تمامًا، وفي اتحاد التجسد، مازال اختلافهما موجودًا. إذًا، فإنهما يبقيان كما هما، ولا يتحولان إلى شيءٍ آخر. يوجِّهنا ق. ساويروس لأن نفهم أن هوية الشيء هي كيانه الذي هو عليه. يمكننا أيضًا أن نبدأ برؤية أن فكرته عن ما هي الهوية، وإصراره أن الهوية مُصانةٌ، كانا لتوضيح موقفه من أن **الكلمة** المتجسد ليس "تشويشًا". وبالرغم من أن **الكلمة** قد تجسد، إلا أنه لم يَتَخَلَّ عن هويته، وكمال وجوده، ولا تخلى عن كمال وجود الجسد.

في عبارتيه الثانية والثالثة، يمكننا رؤية أن اتحاد التجسد ليس مجرد اجتماعٍ، بل يتضمن شكل الإقتناء. الله **الكلمة** هو الفاعل في الاتحاد، وقد جعل الناسوت خاصته، وهكذا أصبح **الكلمة** المتجسد. لقد بقي كما هو، والناسوت بقي كما هو (أي احتفظ بهويته)، لكنه – أي الناسوت– قد صار يخُصّه هو أكثر مما يخُص نفسه. بالرغم من أنه قد بقي كما هو، إلا أنه لم يعُد مستقلاً. رغم أن اللوغوس بقي كما هو، إلا أنه في تجسده أمكن أن يُدعَى "زرع إبراهيم".

يمكننا الآن أن نوضِّح الاستنتاجات. أولاً، يحاول ق. ساويروس أن يوضِّح لنا ما هي الهوية بإظهار التناقض، والذي بواسطته يختلفان عن بعضهما البعض من خلال أمورٍ مختلفةٍ تمامًا. لكن التناقض هو فقط لمجرد التوضيح. لا يحتاج الإنسان لشيئين كي يصنع هوية شيءٍ – فالهوية هي الآخَرية (الغيرية) الجوهرية intrinsic otherness لكل شيءٍ. ثانيًا، رأينا في اتحاد التجسد أن الناسوت رغم كونه حقيقيًا ويحتفظ بهويته، إلا أنه صار "مملوكًا" وليس مُستقلاً. كماله مُصانٌ، لكن استقلاله غير مُصانٍ. لكن يمكننا أن نأخذ هذا إلى ما هو أبعد. حينما حاول ق. ساويروس أن يشرح لنا ما هي الهوية، فإنه لم يكشف هذه الفكرة لأجل نفسها بشكلٍ بسيطٍ، بل حاول توضيح دور ووضع كلتا

الطبيعتين المُكوِّنتين الموجودتين في اتحاد التجسد. لكن هذا نفسه لا يمكن فهمه إلى أن نفهم خطة وغرض الاتحاد الذي حدث في التجسد.

يُكمل ق. ساويروس بقوله إن سرجيوس لا يجب أن يَفهم أن الهوية تتضمن اختلاف طبائع الأشياء التي اجتمعت للاتحاد[١٠]. لقد رأينا بالفعل أن هذا اختلافٌ يستمر، حتى حينما اتحدت الطبيعتان[١١]. الآن، ق. ساويروس يُكمل قائلاً إن هذا الاختلاف هو من النوع الذي يستمر ولا يَكمُل بالتشويش، فالله **الكلمة** الذي هو شيءٌ آخرٌ تمامًا غير الجسد، يمكن أن يُقال إنه قد رُؤي ولُمس[١٢]. القول بهذا، إن الله **الكلمة** قد رُؤي ولُمس، هو تناقضٌ ظاهريٌ، وق. ساويروس عدَّله بسرعةٍ بقوله إنه لم يتغير عن طبيعته غير المرئية، بل صار متحدًا بجسدٍ مرئيٍ ومُجسَّم[١٣]. لقد حاول توضيحه أكثر بقوله إن إثبات أن **الكلمة** قد رؤي ليس هو أمرًا "سينوسيًا" (*سينوسياستيس/ συνουσιαστής*)[١٤] (أي أنه لن يؤدي إلى

---

[10] cf. EM p. 75.20-21.

[11] cf. EM p. 74.19-20, 24-26.

[12] cf. EM p. 75.25-27.

[13] cf. EM p. 75.29-31.

[١٤] دُعي هذا الاسم على المتطرفين في فكرتهم عن الطبيعة الواحدة، والذين تبعوا أبوليناريوس في تأكيده أن جسد المسيح قد صار في الاتحاد من نفس جوهر اللاهوت. وهو ما يؤدي إلى فقدان اللاهوت والناسوت لكمالهما في الاتحاد. النقطة التي يريد ق. ساويروس توضيحها هي أنه لو كان السينوسيين يقولون إن الله **الكلمة** مرئيًا، فقد يؤخذ هذا بمعنى أن **الكلمة** قد رؤي في لاهوته، وهذا تشويشًا للطبائع، وهو ما يريد ق. ساويروس أن يُظهر أنه يتجنبه. ديودور الطرسوسي استخدم هذا اللفظ كمُصطلَح أساء استخدامه الأبوليناريين، وكتب:
Contra Synousiastas. (cf. *Fragments*, PG 33.1560 Aff., and ap. Leontius B. *Nest, et Eut*., PG 86.1385Dff.).
والقديس كيرلس السكندري قد وضَّح أيضًا أنه قد علَّم بعدم وجود تشويشٍ للطبائع، وكتب ضدهم *Contra Synousiastas*. انظر
⇐(Pusey edn., Vol. 5, pp. 476-91)

مساواة الجواهر) بل يتطلب الدقة والإحكام لأجل الحقيقة[١٥].

لو أن الأمر هكذا، فما هي الحقيقة التي نُعبِّر عنها بدقةٍ حينما نقول إن **الكلمة** قد رؤي؟ ق. ساويروس يطلب مِنَّا أن ننظر إلى مثال الإنسان[١٦]. الإنسان مخلوقٌ من جسدٍ وروحٍ، اللذَان هما أقنومان محددان ومختلفان، ومع ذلك فإن الإنسان أو الطبيعة الواحدة التي هي ناتج اتحاد هَذَين الأقنومين، قد أصبح يُدعى عاقلاً وقابلاً للموت mortal. ليس هذا بسبب أنه حينما حدث الاتحاد لم نعُد نعرف الفرق بين الطبيعتين المُكوِّنتين، وإلا سيكون هذا معناه أننا نقول إن هوية وكمال كُلاً من الجسد والروح قد فُقدا، وأن الإنسان كان نوعًا من التشويش. هذا الوصف سيكون موازيًا للسينوسية synousiasm. فكرة ق. ساويروس هي أن اتحاد الجسد والروح في الإنسان ليس مثل هذا، بل أن التسليم بوجود اختلافٍ دائمٍ بين الطبيعتين المُكوِّنتين لا يخلِق انقسامًا بينهما، حتى نقول إن الجسد فقط هو الفاني، والروح فقط هي العاقلة.

لذا هنا، في مثال الإنسان، الاتحاد الموجود هو طريقة اتحادٍ تختلف عن التشويش الذي يوازي السينوسية، أو الانقسام الذي يوازي "التجاور" عند النساطرة، ومكوِّنات الاتحاد تلعب دورًا مختلفًا: رغم كونهما واستمرارهما مختلفَين، إلا إنهما ليسا بدون بعضهما البعض. هذا مفهومٌ سوف نوضِّحه فيما بعد، لكن النقطة الحالية هي أن الاتحاد في الإنسان، ليس هو اتحاد بالتشويش أو بالاتصال، بل هو اتحاد مِن المناسب بدقةٍ أن نقول فيه ما هو متناقضٌ بشكلٍ ظاهريٍ واضحٍ، أي، أن ندعو الجسد

⇐ وللاطلاع على ملاحظات حديثة، راجع:

R. V. Sellers, *Two Ancient Christologies*, p. 53, note 2; C. E. Raven, *Apollinarianism*, p. 123, note 1; p. 274. Also cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s. v.; J. Quasten, *Patrology*, Vol. 3, p. 400 (on Diodore).

[15] cf. EM p. 76.5-6.

[16] cf. EM p. 76.7 ff.

غير العاقل بالعاقل في الاتحاد، أو أن نقول إن **الكلمة** غير المرئي قد صار مرئيًا.

تحوَّل ق. ساويروس حالاً لتطبيق هذه الأفكار الموجودة في هذا المثال على الخريستولوچي. أولاً، أشار إلى دفاع ق. كيرلس عن الحُرم الثالث أمام أندراوس Andrew. التسليم بأن الجسد هو واحد، والابن الوحيد هو آخر، من جهة الطبيعة الخاصة بكلٍ منهما، هو أمرٌ ليس فيه لومٌ بأي شكلٍ، لكن التسليم بهذا الاختلاف ليس هو للفصل بين الطبيعتين بعد الاتحاد.[١٧،١٨] ثانيًا، بالإشارة ثانيةً إلى مثال اتحاد الإنسان، يقول ق. ساويروس إنه بالرغم من أن الطبيعة العاقلة مختلفةٌ تمامًا وبعيدةٌ عن الطبيعة المحسوسة، إلا أنه حينما يتكون هيبوستاسيس (أقنوم) واحد باتحاد الطبيعة العاقلة والطبيعة المحسوسة، يبرُز اتحادٌ لا تختفي فيه اختلافات المكونات، لأنه لا يوجد تشويشٌ، بل يظلان غير منقسمين. هذا، كما يقول هو، بسبب أن المكونات «لا توجد بشكلٍ مُستقلٍ، بل تكمِّل أقنومًا واحدًا من اثنين»[١٩]. سوف نفحص أهمية هذا باختصارٍ.

ثالثًا، تحوَّل ق. ساويروس مباشرةً إلى عمانوئيل، وإلى طبيعتي اللاهوت والناسوت. اللاهوت والناسوت مختلفان كُلِّيًا، لكن حينما أُعلن

---

[17] cf. EM p. 76.17-21.

[١٨] للدفاع عن نفسه ضد اتهامه بالسينوسية من قِبَل الخلقيدونيين، وضَّح ق. ساويروس بالتفصيل هذه الرؤية التي للقديس كيرلس، بأنه من الممكن التمييز بين طبيعتين في المسيح بعد الاتحاد، لكن "في الفكر فقط" (*ἐν θεωρίᾳ μόνῃ* / *إن ثيوريا مونـي*). التعبير والجدال موجودان بشكلٍ رئيس في أعماله ضد خلقيدونية. نُوقِش هذا على نطاقٍ واسعٍ في Lebon, *op. cit.*, pp. 501-509. قارن على سبيل المثال:

Philalethes (CSCO 133 (Syr. 68)), p. 223.3-12; p. 261.13-23.

[19] EM p. 77.8-10.

اتحادهما، لم يُطمَس اختلاف الصفة الطبيعية، بل لم يعُد هناك انقسامٌ[٢٠]. ثم أعاد ذلك، مع اقتباسٍ من ق. كيرلس: «رغم أن اللاهوت والناسوت مختلفان في كيفية حالهما، إلّا أن قاعدة الاتحاد لا تلغي اختلافهما، بل تُزيل الانقسام». ثم أضاف ما هو أكثر أهميةً، إنه ليس نتيجة اختلاطٍ أو تشويشٍ، «لكن لأن كلمة الله قد تَشارَك في اللحم والدم»[٢١]. ثم بإيجازٍ أعاد ق. ساويروس المناقشة إلى رأسها. لو قَسَّم أحدٌ عمانوئيل بعد الاتحاد إلى اثنين، فإلى جانب الاختلاف بين الطبيعتين، والذي هو مصانٌ بالتأكيد، فسوف يكشف هذا عن اِنقسامٍ حقيقيٍ، لأن كل طبيعةٍ في استقلالها تقتني خواصها الخاصة، وتكون مَركزًا لهذه الخواص[٢٢]. لو كان لابد من اجتناب "السينوسية"، بالإصرار على أن كلاً من الطبيعتين المكونتين تحتفظ بكمالها أو هويتها، فلابد أيضًا من تجنب فكرة "التجاور" التي لنسطور، برفض فكرة أن الطبيعتين المكونتين لهما استقلال مُطلَق عن بعضهما البعض في الاتحاد. للتعبير عن نوع الاتحاد الموجود في التجسد، عاد ق. ساويروس إلى قول ق. كيرلس: «الله غير ملموسٍ، لكن **الكلمة** صار ملموسًا بواسطة جسده الخاص»[٢٣]. لقد رأينا هذه الفكرة في الاتحاد سابقًا، أن هذا اتحادٌ لأن **الكلمة** قد اقتنى الجسد أو جعله خاصًا به[٢٤]، ونحن سوف نفحص هذا الآن بشكلٍ أكثر تدقيقًا.

بمطالعة الجزء الأول من الرسالة، قُمنا بالفعل بتجميع عدد معين من الأفكار. بدأ ق. ساويروس بمحاولة توضيح ما هي الهوية. كما رأينا، فقد

[20] cf. EM p. 77.11-17.
[21] EM p. 77.26-27.
[22] cf. EM p. 77.28-78.3.
[23] EM p. 78.5-7, and PG. 76.105A (= *Adv. Nest. Lib. II.* Pusey edn. Vol. 6, p. 128.25-27).
[24] cf. e.g. EM p. 75.3-4, 9.

حاول إظهار الفكرة بطريقتين رئيسيتين. يُمكن رؤية الهوية في الاختلاف: فهي الآخَرية otherness المستمرة للشيء[٢٥]؛ وتُفسَّر أيضًا على أنها كيفية وجود الشيء "فيما يتعلق بطبيعته الخاصة"[٢٦]، أو ما هو "بحسب كيفية حالته"[٢٧]. قد يمكننا تلخيص هذا بالقول إن هوية الشيء هي كمال الوجود. لكننا لاحظنا الآن شيئًا آخر غير الهويات: رغم أن الشيء الُمفرَد والمستقل له بالطبع هويته، لأنه هو ما هو، وليس شيئًا آخر، إلا أنه يمكن للشيء أن يظل ثابتًا، ومفردًا في هويته، ومع ذلك لا يكون كائنًا مستقلاً. إنه إذاً من الضروري أن يكون جزءًا مكوِّنًا للاتحاد، وق. ساويروس قَدَّم المثال – رغم أننا سوف نقترح أمثلةً أُخرى فيما بعد – ألا وهو مثال الجسد والروح اللذان ندعوهما في الاتحاد "إنسانًا". فالجسد يظل كما هو، لحمًا وعظامًا، لكن في الاتحاد لا يكون مُستقلاً مثل رِجل الخروف في محل الجزارة، لكن بطريقةٍ ما يوجد في اتحادٍ يمنحه صفاتً تفُوقه، فهو حيٌّ على سبيل المثال. إن هذه هي هيئة الهوية، فامتلاك الشيء لكمال الوجود لا يتضمن استقلال الوجود، الأمر الذي أكَّده ق. ساويروس حينما قال إن الاعتراف بهويتين في شيءٍ مركَّب ليس معناه وجود انقسامٍ فيه، أو اتصالٍ لشيئين مستقلين.

نحن نرى أن ق. ساويروس يضع هاتين الوِجهتين معًا عن ما هي الهوية، في شكل ما قد نُسميه صورة معتدلة وتوضيحية لاتحاد الجسد. إنه اتحادٌ فيه هويتا اللاهوت والناسوت مصانتان (أي أنه ليس هناك تشويش)، لكن مع ذلك لا يوجد بينهما انقسامٌ، **لأن الحفاظ علي الهوية لا يتضمن استقلالية الوجود** (أي أنه ليس ما يُسمَّى بـ "التجاور أو الاتصال" النسطوري). إذًا، ق. ساويروس قد ترك لنا نوعًا غير معتادٍ

[25] cf. e.g. EM p. 75.20-22.
[26] cf. EM p. 76.20.
[27] cf. EM p. 77.22-23.

من الاتحاد، ليس هو تشويشًا ولا هو اتصال، لكنه ما قد أكده بالإشارة إلى مثال الاتحاد في الإنسان: الروح والجسد الحقيقيان غير المستقلَّين قد اتحدا ليُكوِّنا الإنسان.

هذا هو ما يمكننا أن نسميه فكرته "المعتدلة" عن الاتحاد. إنها محاولةٌ لوصف الاتحاد من الخارج، لذا فهي ليست مُقنِعةً بالتمام. لكن هناك فكر لاهوتي بشكلٍ كبير يتخلل هذا. لقد رأينا بالفعل إشارات لهذا فيما قد دعوناه في الاتحاد "وِجهة الإقتناء" aspect of possession. رغم أن الجسد ليس من نفس الصفة الطبيعية **للكلمة**، إلا أنه قد صار جسده[٢٨]. اللاهوت والناسوت مختلفان، ورغم أن هذا الاختلاف مصانٌ في الاتحاد، إلا أن الانقسام مستبعَدٌ، لأن **الكلمة** قد تَشارك في اللحم والدم[٢٩]. في الفكرة التي وصفناها بالفكرة المعتدلة للاتحاد، هناك تصميمٌ على أن الشيء يمكنه أن يحتفظ بهويته في الاتحاد، لكن دون أن يكون مستقلاً. إن معنى عدم وجود استقلالٍ قد صار الآن واضحًا: الجسد في التجسد ليس مُستقلاً، رغم بقاءه جسدًا، لأنه قد صار مملوكًا **للكلمة**. إنه لا يخُص نفسه بل يخُص **الكلمة**. إنه ليس محبوسًا في نفسه، بل أُدخِل بالاقتناء إلى اتحادٍ قد مُنح فيه خواصًا أُخرى غير خواصه. لكن ما هو هذا الاتحاد؟ من الواضح أنه ليس نوعًا من الاتصال الخارجي الأكثر رِقةً، الذي فيه شيآن غير كاملين قد اجتمعا معًا ليُكمِّلا بعضهما بشكلٍ ما، بل هو شيءٌ فعالٌ، فيه **الكلمة** هو الفاعل، أو المالك الفعال، الذي جعل الجسد جسده. رغم أننا سنستكشف هذا لاحقًا بتفاصيلٍ أكثر، إلا أن هذا النوع من الاتحاد يُشبه "عمليةً" process أكثر من كونه "اختلاطًا" قد حدث وكمُل في لحظةٍ. لكن هل نحن مازلنا نفهم هذا حتى الآن؟

---

[28] cf. EM p. 75.3-4, 9.
[29] cf. EM p. 77.26-27.

لقد بدأنا بفكرة الهوية، والتي عبَّرت عن كمال الشيء، دون أن يتضمن الأمر استقلاليته. هذه الفكرة كانت مُهمة للقديس ساويروس لأنها مَكَّنته من رفْض أن **الكلمة** المتجسد هو "تشويشٌ": فالفرق بين الجسد واللاهوت مُصانٌ. لكن لماذا يُعتبر هذا الأمر مهمًا هكذا؟ لو أعدنا النقاش، سنرى أن فكرة الهوية قد مكَّنت ق. ساويروس من إثبات أن هذا اتحادٌ، الاختلاف فيه هو أمر جوهري: الله **الكلمة** بقي الله **الكلمة**، والناسوت بقي ناسوتًا، ومع ذلك هما واحدٌ. هذا هو الجِذر الخلاصي لخريستولوچيته، وهذا يوضِّح سبب التشديد على كمال الوجود في فكرة الهوية. لكن ماذا عن التشديد على رفض أن يتضمن هذا وجود استقلاليةٍ؟ سوف نرى هنا دور فكرة الإقتناء Possession. الله **الكلمة** هو الفاعل، وقد جعل الناسوت خاصته. ولأنه مُقتَنَى، فهو ليس مُستقلاً أو منقسمًا. هكذا يمكننا أن نرى أن فكرة مِلكية **الكلمة** للجسد قد حَسَّنَت فهم اتحاد التجسد بطريقةٍ جديدة، أعني كعمليةٍ فعالة، فيها **الكلمة** هو الفاعل. من ناحيةٍ أُخرى، فكرة الهوية، بتشديدها على الكمال، وإنكار الوجود المستقل، هي نوعٌ من الهيكلة الفكرية لتوضيح معنى الناسوت المُقتَنَى، ولإظهار دوره في الاتحاد.

لقد ذَكرنا قبل ذلك أن ق. ساويروس لم يكن يُقدِّم ببساطةٍ مجرد مصطلحاتٍ لغوية بديلة لِما ذكره سرجيوس، بل خريستولوچية مختلفة تمامًا. لدينا الآن لَمحة من رؤيته. إن اتحاد التجسد هو امتلاك الله **الكلمة** للناسوت بشكلٍ حيويٍ، أو جَعْلِه للناسوت شيئًا يخصه. سوف نسأل لاحقًا لماذا كان هذا، وما هو الذي يتضمنه؟ فكرة الهوية جاءت وأُحكمت في محاولةٍ لتوضيح موقف ودور الجوهرين في طريقة الاتحاد الفعال. في نهاية *الرسالة الأولى*، تأمل ق. ساويروس في فعاليات المسيح activities. لقد حاول قبل ذلك أيضًا توضيح ما هي طريقة

الاتحاد الموجودة في المسيح كما يفهمها هو، ونحن سوف نفحص هذا الأمر بعد ذلك لنتأكد من استنتاجاتنا.

لقد دعَّم ق. ساويروس فكرته عن الهوية التي قد أظهرنا أنه يحاول شرحها. يقول هو إننا لا نتخاصم بخصوص كيفية تسميتها: ما نشدد عليه هو اختلاف، أو هوية، أو آخرية (غيرية) otherness الطبيعتين التي تكون منهما المسيح، لكن هذه هي الهوية التي تكمُن في الصفة الطبيعية (وقد عرَّف الصفة الطبيعية بالضبط بأنها "مبدأ كيفية وجود الشيء")[٣٠]، وليست فهمًا للهوية التي قد تتضمن وجود أشياءٍ لها وجود مستقل[٣١]. وباقتباسه من ق. كيرلس، أشار إلى المضمون المباشر لهذا الأمر: لو أن ما نتعامل معه هو فكرة وجود هوية في الصفة الطبيعية، إذًا فإثبات وجود هويتين لا يخلق انقسامًا "إلى اختلافٍ مميَّز (خاص)" (*εἰς ἰδικὴν ἑτερότητα* / *ايس إيذيكين هِتيروتيتا*)[٣٢]، بل يُثبِت أن **الكلمة** قد صار جسدًا. سنرى هنا إعادة إثباتٍ للمفهوم الذي سبق وأشرنا إليه: **الكلمة** هو الفاعل في اتحاد التجسد، والاتحاد هو واحدٌ يجري في شخصه. كما فَعَل سابقًا[٣٣]، يُظهر ق. ساويروس بعد ذلك ما تتضمنه هذه الطريقة للاتحاد، بقلب المناقشة والإشارة إلى ما كان سيحدث لو لم يكن هذا هو الحال. لو كان المسيح قد انقسم إلى شيئين مستقلي الوجود،

---

30 EM p. 78.16.

٣١ لأن الهوية التي تتضمن الوجود المستقل للشيء الذي تصفه ستكون قريبةً من مفهوم سرجيوس عن "السمة الخاصة". كما لاحظنا بالأعلى، حينما ناقشنا *اعتذار* سرجيوس والتحول الأخير إلى وجهة نظر ق. ساويروس، كانت فكرة "الهوية كوجودٍ مستقلٍ" هي من ضمن ما رفضه ق. ساويروس على الأخص: cf. EM p. 80.26-81.1 and p. 158.26-27. وتوجد مناقشة مفيدة عن ذلك في Lebon, *op. cit.*, pp. 535-536.

32 cf. EM p. 78.24-30.

33 cf. EM p. 77.28-78.3.

فلن يكون هناك فاعلٌ واحدٌ يقتني الطبيعتين، لذا سينتمي كلٍ منهما لنفسه، مُطالِبًا بخواصه الخاصة، ومُخلِّدًا للهوة بين اللاهوت والناسوت[٣٤]. من ناحيةٍ أُخرى، عندما يكون هناك مسيحٌ واحدٌ من طبيعتين بدون تشويشٍ، وشخصٌ واحدٌ وطبيعةٌ واحدةٌ تخُص **الكلمة** المتجسد، سيَدَّعي **الكلمة** إذًا لنفسه خواص طبيعته الإلهية، والتي كان دائمًا يملكها، وأيضًا خواص الناسوت. ما الذي ينتج عن هذا؟ سينتج اتحادٌ للطبيعتين، اللاهوتية والناسوتية، في شخص **الكلمة** (المتجسد). **الكلمة** نفسه يمكن رؤيته من خلال جسده المرئي الخاص؛ والجسد، لكونه الجسد الخاص **بالكلمة**، يُفهَم أنه إلهيٌ. لابد أن يُلاحَظ هنا أنه بالرغم من أن هناك تبادلاً للخواص (**الكلمة** صار مرئيًا، والجسد أخذ خواص **الكلمة**)، إلَّا أنه لا يوجد تعليمٌ بتبادلٍ بسيطٍ للطبيعتين، أو بأن الجسد قد صار إلهيًا بنفسه وحده. لقد أصبح إلهيًا، لكن كجسدٍ خاص **بالكلمة**، وهكذا فإن تمجيده ينشأ نتيجةً لفعالية **الكلمة**. لذا، فرغم أن هناك تبادلاً *communicatio*، إلا أنه في اتجاه شخصٍ واحدٍ، (الذي هو شخص **الكلمة** المتجسد)[٣٥]. هذه وِجهةٌ للاتحاد سوف نعود إليها لاحقًا.

بمجرد أن أسس ق. ساويروس هذه القاعدة – أن هناك فاعلاً واحدًا في **الكلمة** المتجسد – قام بتقديمها للفحص، وأشار مِرارًا إلى أن هذه

---

[34] cf. EM p. 79.3-5.

[٣٥] هذا الجانب من "تبادل الخواص" لدى ق. كيرلس قد وضَّحة بشكلٍ رائعٍ Dr. Constantine Dratsellas: «أكد ق. كيرلس بفكرة تبادل الخواص أن الطبيعتين، كما قد رأينا، قد اتحدتا بغير افتراقٍ في الشخص الواحد، ولم تتشوشا، وكلٍ منهما قد تبادل ونقل خواصه، إلى الشخص الواحد الذي هو مركزهما، والذي فيه قد اتحدتا، وليس لبعضهما البعض». راجع: "Questions on Christology of St Cyril of Alexandria", *Abba Salama* (Athens), 6 (1974), p. 222.

النقطة قالها ق. كيرلس، مُتسائلاً هل المسيح الأرضي قد كَذِبَ حينما قال إن ابن الإنسان، الذي هو نفسه، قد نزل من السماء؟ يجيب ق. كيرلس قائلاً: «كلَّا». **كما أن الكلمة الأزلي، رغم تجسده، قد جعل كل ما يخُص الجسد يخُصه هو، وبهذا صار مُمكنًا له أن يَنسب لنفسه التصريحات الخاصة بالجسد، هكذا أيضًا، لكونه مِن فوق، فيمكنه بالحقيقة أن ينسِب لنفسه "الإتيان من فوقٍ"، رغم كونه إنسانًا**[36]. لكن لكن ما هي نتيجة هذه المناقشة؟ دعونا نسأل: «كيف يكون المسيح كاذبًا في قوله هذا؟». إن هذا سيكون كذِبًا لو أن الله **الكلمة** والإنسان يسوع كانا شخصين مختلفين. لذا فالهدف هو الإشارة إلى أن **الكلمة** الأزلي، ويسوع المسيح **الكلمة** المتجسد، هما نفس الشخص الواحد. هو الواحد، الفاعل المستمر، والمالك لكلٍ من لاهوته وناسوته. وبسبب هذا، فالشخص الواحد «يُمكن رؤيته بواسطة مجموعة الخواص التي لكلتيهما (الطبيعتين)، كل الخواص الملموسة وغير الملموسة، المرئية وغير المرئية»[37]. هذا التناقض غير العادي يمكن أن يُدرَك بمفهوم أن **الكلمة** هو الفاعل، الذي وحَّد بنفسه الناسوت، وحافظ عليه كما هو.

ق. ساويروس الآن يُعيد ما قاله ثانيةً، فالصورة الواضحة التي يشعُر بها لابُد من تأكيدها مهما تكلف الأمر من إعادةٍ. **حينما حَرمنا هؤلاء الذين يقولون إن عمانوئيل له طبيعتان من بعد الاتحاد، ثم يتكلمون عن فعاليتيهما وخواصهما، فالخطأ لم يكن في التفكير بوجود طبيعتين وفعاليتين مختلفتين بشكلٍ مبدأيٍ، وبوجود خواصٍ مختلفةٍ، لكن في الترسيخ الواضح لفكرة أن هاتين الطبيعتين مستقلتان.** لو أنهما مستقلتان، إذًا فكلٍ منهما سيكون مركزٌ لفعاليته، وبالتالي سيكون لكلٍ منهما حقه الخاص في خواصه. هذه هي المناقشة التي قد أوضحناها.

---

[36] cf. EM p. 78.19-80.5 (especially p. 80.1-5).
[37] EM p. 79.12-14.

إن الاستقلال المتوازي للطبيعتين يتحدى مفهوم أن **الكلمة** هو الفاعل الواحد في الاتحاد، والذي يملُك كلتا الطبيعتين. لو فُقد هذا المفهوم، فلن يُبطَل فقط الاتحاد، بل وأيضًا سيُبطَل أي أملٍ في فهم أن الاتحاد بالطريقة الخاصة التي يجادل بها ق. ساويروس هو أمر ضروري[٣٨].

ثم يُكمِل قائلاً: لو كان غير ممكنٍ بالنسبة له أن يقول إن المسيح "من طبيعتين"، دون أن يتضمن هذا أن الطبيعتين كانتا مستقلتين، إذاً فهو لن يقولها[٣٩]. لكن لأن الأمر هكذا، ففكرة الهوية قد أنقذته. لقد سَمحت له بالإشارة إلى الإبقاء على طبيعةٍ معيَّنةٍ دون أن يتضمن هذا وجودها المستقل. كما قُلنا سابقًا، الفكرة هي فكرةٌ توضيحيةٌ صِرف، لكنها تتضمن وجود تمايزٍ لا غِنى عنه: إنها توضِّح موقف المكونات في نوعٍ خاصٍ من الاتحاد، والذي يسمح للقديس ساويروس بإنكار وجود تشويشٍ بينهما، وأيضًا بإنكار وجود استقلاليةٍ لكلٍ منهما. لقد خَتَم بتعريف "ما هي الهوية؟" مرة أُخرى باستخدام مصطلحاته، مُمَيزًا إياها عن فكرة أنها تتضمن وجود طبيعةٍ بشكلٍ مستقل[٤٠].

حينما فحَص ق. ساويروس السؤال عن أعمال المسيح، رأيناه يتأمل فيه، ويصل إلى مضمون مفهومه عن اتحاد الجسد. سنأخذ بدورنا هذا المضمون للفكرة، ونقدم تفسيرنا الأساسي لمفهوم ق. ساويروس. لكن قبل أن نقوم بهذا، دعونا نتوسع في فهم فكرة الهوية التي قد وصلنا إليها حتى الآن. رغم أن الهدف من هذه المقدمة هو ببساطةٍ شديدةٍ تقديم وشرح الرسائل بين ق. ساويروس وسرجيوس من خلال مصطلحاتهما، إلا أنه

---

[38] cf. EM p. 80.9-16.

[39] cf. EM p. 80.17-18.

[٤٠] «ونحن ندعو هذه هويةً ونسميها: (هذا الشيء) الموجود في اختلاف الصفة الطبيعية، والتي لن أكُف عن تكرار تعريفها مِرارًا كثيرةً، والتي هي ليست موجودة في أجزاءٍ مستقلةٍ، وهو ما يتضمن وجودًا مستقلاً للطبائع».

EM p. 80.23-81.1

سيكون من المفيد في النقاط الخاصة بالاستنتاجات المؤقتة التي رسمناها، أن نرفع سقف تطلعاتنا، ونفحص ونكتشف ما وجدناه في هذا النَص، مع أمثلةٍ من بعض أعمال ق. ساويروس الأخرى، ومن ق. كيرلس، ومن المواد الثانوية الحديثة. لأجل هذا الغرض، سوف ننظر بإيجازٍ إلى بعض التعريفات الأخرى لفكرة "الهوية" ودورها. لقد رأينا كم كان مهمًا للقديس ساويروس أن يميِّز ما بين فكرة "الهوية" التي أشارت إلى كمال ذاتية الشيء، والفكرة التي تتضمن وجودٍ مستقلٍ للشيء. وكما توقعنا، لقد وجدنا نفس هذا التمييز في رسائله الأخرى، علي سبيل المثال: «ما يهمنا هو موضوع الصفة الطبيعية، وليس أن هاتين اللتين اتحدتا طبيعيًا قد افترقتا بفرديةٍ واستقلاليةٍ، وانقسمتا عن بعضهما، لأن هذا هو ما يقوله الذين يَفصلون ربنا الواحد يسوع المسيح إلى اثنين»[٤١].

في كتاب ق. ساويروس *"محب الحق" Philalethes* وجدنا مِرارًا رفضه لوجود الناسوت مستقلاً، الأمر الذي، من وِجهة نظره، سوف

---

[٤١] *To Oecumenius, Collected Letters,* p. 177.3-6. العبارة قد وضعها E. W. Brooks، الذي قدَّم ترجمةً إنجليزيةً. لقد حِدت عن ترجمة بروكس، لكي أجعل المصطلحات على نفس الخط مع ما استخدمته في الرسائل بين ق. ساويروس وسرجيوس. ولأن هدف هذه الدراسة هو تقديم خريستولوچية ق. ساويروس للقارئ بدون اللغة السريانية، اقتبست بالإنجليزية. أيًا كان، فإن المراجع هي من النص السرياني، وهذا ما سوف نتبعه. قارن أيضًا بما جاء في *الرسالة إلى إليوسينيوس To Eleusinius, ibid.,pp.* 201-203. لم يكن إليوسينيوس يريد تمييز الاختلاف بين طبيعتي المسيح، لأنه افترض أن التمييز يتضمن وجود انقسامٍ. أراد ق. ساويروس أن يفطمه من هذه الرؤية، والتي لا تختلف عن نظرة سرجيوس، مُظهرًا أن الانقسام ليس له مكانٌ في الاتحاد الطبيعي، لكن «الاختلاف والهوية، كما هما في الصفة الطبيعية للعناصر التي اجتمعت معًا إلى واحدٍ، مُصانان» (p. 203, lines 5-6).

يؤدي إلى النسطورية مباشرةً[٤٢]. وبالتأكيد يكمُن مفهوم ق. كيرلس داخل هذا، برفضه لتقسيم المسيح إلى اثنين، الإنسان **والكلمة**[٤٣].

رغم أن الهوية لا تتضمن الاستقلالية، يؤكد ق. ساويروس بنفس الجِدِّية على إشارتها لتمام كمال ذاتية الشيء. رغم أن المُكونَين في الاتحاد غير مستقلَّين، إلا أنه رفَض أن يكونا ناقصَين بأية طريقةٍ. لذا، كتب في *الرسالة الأولى إلى أوكيومينيوس Oecumenius*، لأجل وصف مكونات الاتحاد قائلاً: «لكن لو أن عمانوئيل هو واحدٌ، من اللاهوت والناسوت اللذان لهما وجود كامل تبعًا لجوهريهما ...»[٤٤]. إن محاولته لتوضيح الوِجهة التي تكون فيها المكونات كاملةً هي أكثر وضوحًا وأكثر نجاحًا في *الرسالة إلى توماس Thomas*، حيث، تبعًا للاقتباس من ق. كيرلس، كتب يقول:

> «إن خصوصية Peculiarity الاتحاد الطبيعي هي أن الأقنومين مُركبان وكاملان بدون نقصٍ، لكنهما يرفضان الاستمرار في وجودٍ مستقلٍ كي يُحسبا اثنين، ويرفضان أن يكون لكلٍ منهما شخصه المستقل الذي يتأثر به كلٌ

---

[٤٢] على سبيل المثال، قارن *Philalethes*, *op. cit*., p. 323.2-3، حيث اقتبس ق. ساويروس من نسطور، لإظهار أن مفهوم نسطور هو أن استقلالية الطبائع محفوظةٌ؛ pp. 326-328، حيث حاول ق. ساويروس إظهار المضمون التقسيمي في التسليم باستقلالية الناسوت، وتشخيص وجود هذا الخطأ في طومس ليو، وفي التعريف الخلقيدوني.

[43] For example, cf. Cyril, *Scholia XXXVII*, Pusey edn. Vol. 6, p. 574. 15 ff; *Adv. Nest. Lib. V*, PG 76.224 C -D (= Pusey edn. Vol. 6, p. 220.28-221.3); *QUSC*, PG 75.1289C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 364.2-5).

[44] *Collected Letters*, p. 178.11-12.

منهما، حيث الاتحاد في الكرامة لا يمكن أن يتم بسهولةٍ»[٤٥].

هذه الفقرة لها أهمية عظيمة. إنها مثالٌ قياسي لِما قد أسميناه "الفكر المعتدل" للقديس ساويروس عن الاتحاد. إنها تتضمن كل بناءِه، وأفكارِه التوضيحية مثل "الهوية"، و**"أقانيم بدون أشخاصٍ"**، لكنها لا تُظهِر كيف تتبادل علاقاتها لاهوتيًا. الأقنومان مُركَّبان، وكاملان بدون نقصٍ، لكن كيف، ولماذا يرفضان الاستمرار بوجودٍ مستقلٍ؟ سنعود إلى ذلك لاحقًا. لكن الآن دعونا نتشبث بنقطة أنه بالرغم من أن الهوية تُشير إلى كمال شيءٍ مفردٍ وثابتٍ – لأن ق. ساويروس لا يتكلم عن عموميةٍ، لكن عن الطبيعة الإنسانية الخاصة في اتحاد التجسد – إلا أن هذا الكمال لا يحتاج إلى الاستقلالية في شيءٍ. هذا كان مفهوم كمال الشيء التي وجدها الأوطاخيون والخلقيدونيون مِن أعداء ق. ساويروس أمرًا صعبًا، لكنه أمرٌ حيويٌ في خريستولوچيته. فمِن الناحية الأوطاخية، نتذكر جدال سرجيوس، الذي كان أساسًا لموقفه: «كل سمةٍ خاصةٍ تنتمي لطبيعةٍ معينةٍ، ولو تكلمنا عن سمتين خاصتين، لابد أيضًا أن نتكلم عن طبيعتين»[٤٦]. وراء ذلك تكمُن افتراضاته الأكيدة، أنه لو كان الشيء فريدًا في تعريفه فسيكون وجوده مستقلاً، ولو وُجد الشيء مستقلاً فيمكن وضع تعريف له. لقد أشرنا بالفعل إلى الافتراضات التي تُشبه ما قدَّمه إليوسينيوس *Eleusinius*[٤٧]. من الناحية الخلقيدونية، فإن الذي سبق فجمع المقتطفات الأدبية من أقوال ق. كيرلس قد اقتبس من رسالة ق. كيرلس ليوحنا الأنطاكي، قائلاً إن المسيح كان كاملاً في لاهوته وكاملاً في ناسوته، لكنه أهمل **الكلمة** الدلالية أنه كان "هو نفسه" (*ὁ αὐτός* /

[٤٥] *Ibid*., p. 210.8-12. لقد اقتبست هنا من ترجمة بروكس.

[46] EM p. 71.28-72.1.

[47] *Collected Letters*, pp. 201-203.

هو أقنوس) كامل الطبيعتين. لقد لاحظ ق. ساويروس هذا بذكاءٍ شديدٍ، قائلاً إن الخلقيدونيين قد حرفوا كلمة (*ὁ αὐτός*)، ظانين أن كلتا الطبيعتين كانتا كاملتين في وجودهما المنعزل[٤٨].

ق. ساويروس، تبعًا للقديس كيرلس[٤٩]، قد فهم "الكمال" بشكلٍ مختلفٍ تمامًا. هكذا، وراء كلاً من الحزب المتطرف من غير الخلقيدونيين (مثل سرجيوس) الذين حاولوا صهر الطبيعتين المستقلتين إلى طبيعةٍ واحدةٍ، والخلقيدونيين النظريين الذين مالوا إلى رؤية دائرةٍ مستقلةٍ للفعل لكل طبيعةٍ، يمكننا أن نرى افتراضًا مُشترَكًا وثنائيًا بشكلٍ تام: أعني، لو أن هناك شيئًا ثابتًا وخاص، فسوف يَملُك نوعًا من الاستقلال. إن مِن أعظم ما في رصيد ق. ساويروس أنه حاول تحطيم هذه الفكرة، بل والأكثر أهمية أنه أعدَّ شَبَكةً من الأفكار الخيارية.

لقد وجدنا فكرة أُخرى في مُجمَل أفكار ق. ساويروس وألفاظه اللاهوتية، مُعبَّرًا عنها بوضوحٍ شديدٍ في رسائله القصيرة. هذه محاولةٌ لتمييز هوية الشيء، بطريقةٍ شبيهةٍ جدًا بالتي رأيناها في *الرسالة الأولى إلى سرجيوس*[٥٠]. هكذا، مرةً أخرى في *رسالة ق. ساويروس الأولى إلى أوكيومينيوس*، كتب يقول: «... والهوية هي هذا الشيء الذي يوجد في صورة إعلانٍ عن الاختلافات الطبيعية»[٥١]. ق. ساويروس كان أكثر وضوحًا حينما كتب لإليوسينيوس: «هذا إذًا هو الاختلاف الذي يظهر

---

[48] cf. *Philalethes, op. cit.*, p. 215.11-13, for Severus' comment.

[49] cf. Cyril, *Ep. II ad Succ.*, PG 77.241B = ACO 1, 1, 6a, p. 159.18-160.2.

[50] cf. EM p. 78.21-23; p. 80.23-81.1.

[٥١] *Collected Letters*, p. 177.14-178.1. لقد اتبعت هنا ترجمة بروكس، فيما عدا أنه حينما يقول" سمة خاصة" كنت أُترجمها أنا "هوية". والاسم السرياني الذي وراء "الإظهار" هو "الدلالة" (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*).

في الصفة الطبيعية[٥٢]، الجوهر المختلف الضمني الموجود في كيان اللاهوت والناسوت: ... هذا الاختلاف الذي قد زعمنا بعدم حكمةٍ مِنَّا أن الاتحاد قد أزاله»[٥٣]. مرةٌ أُخرى هنا، ق. ساويروس يتبع تعاليم ق. كيرلس تمامًا: لقد وجدنا مرارًا عند ق. كيرلس تشديدًا على الاختلاف الدائم والجوهري في النوع بين اللاهوت والناسوت اللذان قد اتحدا في التجسد[٥٤].

هذه النقاط، أن الهوية تعني "كمال الوجود"، وإنكار كون الهوية تتضمن وجود استقلاليةٍ، بل التأكيد على أنها تشير إلى الشيء في كماله، يمكننا أن نجدها كلها بهذا الشكل في كتابات ق. ساويروس الأخرى. كما قد لاحظنا بالفعل، هذه النقاط هي كلها عناصر أساسية لفكر ق. ساويروس المعتدل عن الاتحاد. لكن إلى أين يقودنا هذا؟ لماذا هي عناصر أساسية، وما الذي تُعلِمنا عنه بخصوص طبيعة الاتحاد؟

يقول ق. ساويروس في *الرسالة إلى إليوسينيوس*: «لذا حينما نعترف بواحدٍ من اثنين، ربًا وابنًا ومسيحًا، وبطبيعةٍ واحدةٍ متجسدةٍ **للكلمة** نفسه، نفهم الاختلاف الموجود في الصفة الطبيعية لكلتا الطبيعتين اللتين تكوِّن

[٥٢] اللفظ السرياني الذي وراء "صفة" هو (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*)، وليس (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / *مْشَوْدْعُوثُو*) مثلما يمكننا أن نتوقع. والاستخدام المشابه لكلمة (ܫܘܕܥܐ / *شودُعو*) موجودٌ في *Collected Letters*, p. 182.9. أيًا كان، فإن (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / *مْشَوْدْعُوثُو*) تُستخدم كما قد نتوقع من نموذج الرسائل بين ق. ساويروس وسرجيوس في *الرسالة الأولى لأوكيومينيوس*، *ibid*., p. 177.1 and p. 177.3.

وهناك ملحوظة جانبية عن (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / *مْشَوْدْعُوثُو*) في EM p. 109.

[53] *Ibid*., p. 204.6-10.

[54] cf. e.g. Cyril, *Adv. Nest. Lib. II*, PG 76.61 A6-12 = Pusey edn. Vol. 6, p. 94.16-22; *Contra Diod. Tars. Episc*., *ibid*., Vol. 5, p. 493.24 ff; *Contra Syn ibid*. ,p. 476.11 ff; *Scholia II*, *ibid*., Vol. 6, p. 504.4-9.

منهما المسيح»[٥٥]. هنا نري أن الهوية، أو الاختلاف في الصفة الطبيعية، أمرٌ حاسم لطبيعة الثنائية التي تكونت منها وحدانية المسيح[٥٦]. علاوة على ذلك، فإن الاتحاد الموجود في المسيح هو اتحادٌ فيه الاختلاف (أو الثنائية في الصفة الطبيعية) أمرٌ جوهري: لقد كتب ق. ساويروس إلى أوكيومينيوس يقول: «لذا فهؤلاء الذين يعترفون بطبيعةٍ واحدةٍ لله **الكلمة** المتجسد، ولا يخلطون العناصر المُكوِّنة له، يُدركون كذلك هوية هذه الأشياء التي اجتمعت معًا للاتحاد»[٥٧]. هذا يدفعنا ثانيةً

---

[55] *Collected Letters*, p. 201.3-5.

[٥٦] الأمر يستحق الإشارة هنا إلى التعليقات الممتعة جدًا للقديس ساويروس عن ما يصل إلى ١٨١ تعليق على *Cyrillian florilegium* في كتاب محب *الحق Philalethes*.

لو أدرك المرء فقط الفرق الموجود في الاختلاف بين الطبائع، فلن يهاجِم "التنوع الغير مُعرَّض للهجوم" (ܫܘܚܠܦܘܬܐ ܗܝ ܠܐ ܡܬܬܒܥܢܝܬܐ)، ولن نُقسِّم المسيح الواحد *Philalethes*, op. cit., p. 343.6-18.

[٥٧] *Collected Letters*, p. 177.12-14. هذا هو الاهتمام الخلاصي الرئيس للقديس ساويروس والذي يتضمن إصراره على أن التجسد هو اتحادٌ فيه الاختلاف أمرٌ جوهريٌ. هذا قد أُظهر بشكلٍ واضحٍ في رسالته إلى أهل حمص *The Emesenes*: «.. في الاقتران التدبيري (ܢܩܝܦܘܬܐ/ نقيفوتو) هو ليس بدون جسدٍ.. لكنه حفظ اللاهوت ساميًا ونقيًا وغير مختلطٍ.. كما أنه أيضًا لم يغير الناسوت..»، *ibid*., p. 233, lines 1-2; 5-7.

أصرَّ القديس ساويروس بالمثل على أن الاتحاد الموجود في المسيح هو اتحادٌ من النوع الذي يحفظ الاختلاف الخلاصي:

cf. *Philalethes, op. cit*., p. 344.18-28.

قارن بما قاله القديس كيرلس في:

Scholia XXVII, Pusey edn., Vol. 6, p. 548.24-5؛Ep. *II ad Succ*., PG 77. 241 C 1-A (= ACOI, 1. 6a, p. 160.4-7). cf. also Sellers, *op. cit*., p. 93,،

حيث وضَّح Sellers الموقف المضاد لأوطيخا من خلال تعاليم ق. كيرلس.

للسؤال عن الافتراضات السابقة. ما هو نوع هذا الاتحاد، حيث الاختلاف يكون عاملاً دائمًا؟ وكيف حدث هذا الاتحاد؟

سنجد الإجابة بالرجوع إلى فكرة الاتحاد بالاقتناء التي قد ذكرناها قبلاً. الاتحاد في مفهومهم هو مثل شيءٍ حيويٍ قام به **الكلمة: لقد جعل** الطبيعة الإنسانية مِلكًا له، وبذلك فهو الذي يحافظ على الأمور المتحدة معًا. هذا المفهوم للاتحاد، الذي أسماه ق. ساويروس "التركيب" (σύνθεσις / *سينثيسيس*)، هو شيءٌ سيتم فحصه بالتفصيل في *رسالة ق. ساويروس الثانية لسرجيوس*، ولا نريد أن نسبق هذا.

علاوة على ذلك، نحن مهتمون الآن بشيءٍ آخرٍ، فدعونا ببساطةٍ نُشير إلى مفهوم أن **الكلمة** هو الفاعل الحيوي الوحيد في الاتحاد[٥٨]. لو كان هناك فاعلٌ أو مالكٌ واحد، فما الذي يحدث للعناصر المختلفة في الاتحاد؟ مرة أُخرى يُخبرنا ق. ساويروس أن خواص الطبيعتين المكونتين لا تتوزع كلٍ لطبيعته الملائمة[٥٩]. هذا بسبب أن في الاتحاد هناك فقط فاعلٌ واحدٌ: الطبيعتان المكونتان لم تعُدا مالكتين مستقلتين. الجسد إذًا قد أصبح الجسد الخاص **بالكلمة**. وباقتباس قول ق. كيرلس ضد نسطور، يقول ق. ساويروس إنه كأمرٍ ضمنيٍ في الاتحاد، لا نقول إن الجسد قد صار لاهوتًا (كما لو كان مستقلاً)، لكنه عِوضًا عن هذا قد صار إلهيًا لأنه أصبح يخُص الله[٦٠]. لكن ما معنى هذا؟ هل الله **الكلمة** ينقصه

---

[58] *To Oecumenius, Collected Letters*, p. 177.9-12; p. 178.10-11; *To the Emesenes, ibid.*, p. 231.9-12. cf. also Cyril, *Adv. Nest. Lib. II*, PG 76.64A.6-8 (= Pusey edn. Vol. 6, p. 105.19-21); *Contra Diod. Tars. Episc.*, Pusey edn. Vol. 5, p. 494.11-14.

[٥٩] *To Oecumenius, Collected Letters*, p.194.5-7: «ليس تشويش السمات الخاصة بالطبائع (الهويات) التي منها عمانوئيل هو ما نتجنبه.. بل توزيع وتقسيم الخواص على كلٍ من الطبيعتين». ترجمة بروكس.

[60] *To the Emesenes, ibid.*, p. 232.7-8.

الناسوت، أو يحتاج إليه، فيتخذ لنفسه ببساطةٍ طبيعة إنسانية من أجل مصلحته هو؟ هل هذه هي القضية، وهل هذا يُناسب حقائق رواية الإنجيل؟ يسوع يمكنه أن يسير على الماء، لأن جسده هو جسد **الكلمة**. لكنه فَعَل هذا فقط بشكلٍ عرَضيٍ: في إحدى المناسبات حوَّل الماء خمرًا، وفي مناسبةٍ أُخرى رفض تحويل الحجارة إلى خبزٍ. لو أن الاتحاد يجب أن يُفهم على أنه اقتناء **الكلمة** للناسوت، الذي هو الفاعل الوحيد، فلماذا يكون هناك هذا التناقض (التقلب) الواضح في تصرفه المتجسد؟

دعونا نعرِض هذا بشكلٍ مختلفٍ. في اتحاد الاقتناء، على سبيل المثال اتحاد الجسد والروح، يمكننا أن نفهم أن الجسد عديم الحياة قد وُهِب خواصًا تفُوقه. هذه المنحة هي جزءٌ من اتحاد الاقتناء. بعكس الخلط أو التشويش اللذان هما في الأساس ساكنان، فإن هذا الاتحاد له مظهر ديناميكي ملازِم. لكن كيف لنا أن نفهم اتحادًا تبدو فيه الهِبة متقلبةً أو مجرد عرَضية؟ يمكننا أن نرى من خلال هذا أن مفهوم أن الله **الكلمة** هو الفاعل الوحيد أو المالك (المقتني) في اتحاد التجسد، ليس كافيًا وحده، ويمكننا هنا أن نرى حدود الفائدة من التشبيه بمثال اتحاد الجسد والروح. التشويش هو اتحادٌ ساكنٌ، فيه تنتج مادة جديدة تعمل بما يتناسب مع خواصها الجديدة. رغم أن له مظهر ديناميكي، في أن الجسد قد مُنح خواص تفوق طبيعته، إلا أن اتحاد الجسد والروح يظل أيضًا ساكنًا ليُعِدّ لنا تفسيرًا حقيقيًا. فالهبة التي حصل عليها الجسد هي هبةٌ ثابتةٌ.

لذا دعونا نحاول تقديم تشابهٍ أكثر تجميعًا. دعونا نتخيل رجلاً ضريرًا، لكن يمكنه أن يرى ما يحيطه في الطريق بلَمس وجَس الأشياء بعصا يمسكها في يده، وعن طريق هذه العصا يمكنه أن يكتشف ما يوجد حوله. الآن، ما هي العلاقة بين الرجل والعصا؟ إنه يُمسك العصا في يده، لكنه أساسًا لا يدري بما حوله. ما يدري به مبدئيًا هو الشيء

الذي يستطيع طرف عصاه أن يجعله مُدرِكًا له. الرجل الضرير يصُب كل تركيزه على الشيء الذي قد اِكتشفه بسبب العصا: إنه لا يعبأ قدر الإمكان بالعصا، لأن أي تركيزٍ على العصا نفسها سوف يُفسِد اهتمامه الأساسي، الذي يستشفّه من خلال عصاه، والذي هو ما وراء العصا. العصا إذًا قد أصبحت تشبه امتدادًا لجسده الخاص. رغم أنها من مادةٍ غريبةٍ عن جسده، ورغم أنها نفسها لا توجد فيها حياةٌ، إلا أنها في عملية تعرُّفه على الأشياء قد أصبحت داخله، وأصبح هو لا يفكر فيها كأنها شيءٌ خارجيٌ أو مستقلٌ عنه. الآن، دعونا نسمي النشاط الذي يقوم به الرجل الضرير لمعرفة العالم الخارجي بواسطة عصاه، "عمليةً". إنها عمليةٌ لأنها شيءٌ مستمرٌ، وفعالٌ ومقصودٌ: إنها ليست حدثًا. في هذه العملية، كما رأينا، هناك اتحادٌ بين الرجل وعصاه. دعونا نفحص طبيعة هذا الاتحاد. لو أن الرجل الضرير، بغير تصنُّعٍ، يُثبِّت تركيزه على معرفة ما وراء العصا، فيجب أن تكون العصا أحد أعضاءه حتى أنه لم يعد يفكر في وجودها. ما الذي حدث للعصا إذًا في هذا الاتحاد؟ أولاً، لقد فقدت استقلاليتها: كما قد رأينا، لقد أصبحت غير خارجةٍ عنه، ومملوكةً له أثناء عملية التعرف على الأشياء. الرجل الضرير هو بالنسبة لها الفاعل، وقد صارت امتدادًا لإحساسه. ثانيًا، لقد رأينا أنها مع ذلك قد بقيت عصا. رغم أنها قد دخلت في عمليةٍ جعلت لها دورًا يفوقها، إلا أنها تظل في الحقيقة كما هي. ثالثًا، يمكننا أن نوضِّح هذا: الاتحاد بين الرجل والعصا هو من النوع الذي فيه العصا لا تظل كما هي بشكلٍ مجردٍ، لكن بقاءها الأكيد كما هي هو ما يسمح لها بقبول هذا الدور. لكونها عصا فهي تبقى مستقيمةً، مرنةً، ولها صوتٌ رنانٌ، وبسبب هذا يمكن استخدامها بهذه الطريقة. الاتحاد هو عمليةٌ، فيها الإبقاء على هوية المكونات جزءٌ ضروريٌ.

رغم أن كل تشابهٍ يمكن أن يُسرَف في استخدامه بسهولةٍ، إلا أننا يمكننا أن نرى أن في هذه العملية، العصا تقوم بدورٍ لا يختلف عمَّا يقوم به الناسوت في النموذج المعتدل للقديس ساويروس عن التجسد. إنه غير مستقلٍ، لكنه داخليٌ ومملوكٌ. إنه يبقى كما هو، وبقاءه هكذا له أهمية جوهرية في دوره في الاتحاد. هذه هي كل عناصر فكرة ق. ساويروس المعتدلة، لكن هناك عاملٌ إضافيٌ موجود في النموذج الخاص بنا. إن الهدف الخارجي الذي يحاول الرجل الضرير التعرف عليه بواسطة عصاه، لو وُضع في مكانٍ كبيرٍ مفتوحٍ بدون أي شيءٍ بجواره، فلن تَعُد العصا حينئذٍ جزءًا منه. اتحادها به سوف ينتهي، وستصبح مجرد عصا في يده. هذا بسبب أنه لن يعود هناك شيءٌ وراء العصا يمكنه أن يركز انتباهه الأساسي عليه دون أن يأبه بالعصا. لذا (فالاتحاد داخل العملية) ليس فقط فعالاً ومستمرًا، بل يمكن أن يحدث فقط حينما يتحقق الهدف منه، والذي هو فعليًا خبرة معرفة الأشياء الخارجية.

دعونا نُطبِّق هذا على اتحاد الجسد مرة أُخرى. لقد بدأنا بالتأمل في نموذج الاتحاد بالاقتناء، حيث الطبيعة المملوكة في الاتحاد قد وُهِبَت خواصًا تفُوق طبيعتها، ثم رفعنا السؤال عن الهبة المتقلبة الظاهرة، والتي قد يبدو أنها تُنكِر وجود أي اتحادٍ حقيقيٍ. بالرجوع إلى مثال العصا، رأينا أنه لو نَزع أحدٌ الأشياء الخارجية، وبالتالي جعل تركيز الرجل الضرير عديم الفائدة، فلن يكون هناك اتحادٌ بين الرجل والعصا. هدف التجسد كان لفداء الجنس البشري، وفي حياته على الأرض، كان الله **الكلمة** دائمًا يحقق هذا الهدف. لكن لو أن هذا الهدف من التجسد قد أُهمل، سيصبح في الحال مُتقلبًا، والعناصر المكوِّنة سوف تنقسم.

ما معنى هذا؟ يمكننا أن نفهم اتحاد الرجل بعصاه، بالنظر إليه من الداخل، من وجهة نظر الرجل الذي يصب تركيزه على الأهداف الخارجية وينظر بالكمال إلى ما وراء العصا. الرجل الضرير نفسه قد لا

يصُب اهتمامه على وجود العصا، لكن الناظر من الخارج لن يرى وجود اتحادٍ بينهما. بالمِثل، أي محاولةٍ لفهم اتحاد الجسد من الخارج، بالألفاظ المحايدة التي تجهل اهتمام الله **الكلمة** بأن يصير إنسانًا، ستجد هذا الاتحاد متناقضًا ومتقلبًا تمامًا رغمًا عنها. لقد لاحظنا هذا في الألفاظ العامة الموجودة في مقدمة هذا الجزء. لقد تناقشنا فيه عن أن "الاتحاد أو الاجتماع" (*σύνοδος* / *سينوذوس*) بين الله والإنسان لا يمكن أن تُفهَم على أنها شيءٌ ساكنٌ وأن هدفه كان موجودًا داخله، لكنه كان اتحادًا في فعالية، وطبيعته وخطته بالذات قد تمت بصيانة هدف الله **الكلمة**، الذي في مناسبةٍ ما مشى على الماء، وفي مناسبةٍ أخرى مشى على الأرض، مُكيفًا كل شيءٍ يقوم به حسب هدفه. إن هذا التكييف لأجل هدفه هو ما قد تُسميه العين الخارجية "التناقض". أخيرًا هنا، رغم أنه مازال غير كافٍ تمامًا، إلا إننا قد وصلنا إلى فكرة الاتحاد بصورةٍ مُرضيةٍ بالأكثر: نحن أصبحنا نُدرِك أنه ليس ساكنًا مثل المخلوط، ولا حتى ديناميكيٍ مثل اتحاد الجسد الحي بالروح، لكنه عملية مستمرة، وحيَّة، وموجَّهة لأجل هدفٍ. لقد بيَّنها ق. ساويروس بشكلٍ صحيحٍ بدعوتها "اتحادٍ تدبيريٍ" Dispensatory union[٦١]. إن الاتحاد يمكن فقط أن يُفهم من الداخل، بجوار الهدف الفعلي منه، وفي ضوئه[٦٢].

---

[61] To Oecumenius, Collected Letters, p. 178.13; p. 183.7; *To the Emesenes*, *ibid*., p. 233.1-2.

[٦٢] في هذا النموذج حاولت بتأنٍ أن أُظهر خريستولوچية ق. ساويروس كشيءٍ فيه العلاقة المتبادلة والاعتماد الموجود في الأفكار يُمكن أن يبدو حيًّا، حيث يبدو فهم الاتحاد معتمدًا على الهدف من الوحدة. حينما يُفهَم أن "الاتحاد" (*σύνοδος* / *سينوذوس*) ليس هي مجرد حدثٍ للحبَل بالمسيح، بل هو السياق الكامل لحياته الخلاصية، وهذا يُنتِج توضيحًا يغني الأفكار الأخرى. إن نموذجي يقوم على أساس تحليل الفعل الذي قام به ميشيل بولاني Michael Polanyi (cf. The Tacit Dimension, London, 1967). أي فعلٍ مُركَّبٍ يمكن⇐

كيف نعرف أن هذا هو ما كان ق. ساويروس يحاول التعبير عنه؟ لأن هذه هي كيفية فهم ق. ساويروس للفعاليات المتغيرة **للكلمة** المتجسد، وهي أيضًا كيفية فهمنا للفعاليات التي تُحدِّد طريقة فهْمِنا للاتحاد الموجود في شخصٍ.

ثم يتحول ق. ساويروس الآن إلى فحص فعاليات **الكلمة** المتجسد. سيبدو لنا أنه يشتبه في أن سرجيوس يخلط بين الفعالية (القدرة) activity والفعل effect. ما هو السبب في هذا؟ ولماذا يبدو هذا الأمر غير مقبولٍ؟ سوف نتذكر أن في فكرة سرجيوس عن الاتحاد الموجود في المسيح، الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية قد التقتا معًا لتُكوِّنا وحدة جديدة، وأن هذه الوحدة كانت لصفةٍ واحدةٍ، وتميزت بأن لها سمة خاصة واحدة. لماذا رأى سرجيوس هذا؟ أي ما هي المشكلة التي حاول أن يحلها؟ لقد رأى عناصرَ متناقضةً بشكلٍ واضحٍ في نموذج المسيح الكتابي. لقد مشى بقدمٍ لَحمية، وهذا يبدو إنسانيًا، لكنه يمكنه أن يمشي على الماء، وذاك يبدو إلهيًا. هكذا، ضد أي مفهومٍ لثنائية الطبيعة، رأى أن المسيح هو نوعٌ من الاندماج[٦٣] fusion إلى وحدةٍ جديدةٍ. هذه الوحدة الجديدة، بالضبط مثل مركَّبٍ كيميائي جديد، لها خصوصيتها وخواصها الجديدة، وكلها، بغض النظر عن غرابتها، يمكن أن تُعتبر أعضاءً محددةً لوضعٍ جديدٍ مِن الخواص. وهكذا، لأجل توضيح فعالية الوِحدة الجديدة، يقول سرجيوس إن المسيح يمكنه المشي على الماء بدون أن

⇐أن يخدم بجودةٍ متساويةٍ كمثالٍ: على سبيل المثال، في الطباعة، الطابع يكون منخرطًا في اتحادٍ مع الآلة الطابعة، طالما هو ينكب عليها، جاعلاً إياها كشيءٍ داخليٍ بالنسبة له، ويصُب اهتمامه على الرسالة التي يطبعها.

[٦٣] الاقتراح بأن سرجيوس يُعلِّم بوجود اندماجٍ، والذى هو أمرٌ واضحٌ، قد وضَّحه زامبولوتسكي:

cf. N. Zambolotsky: "The Christology of Severus of Antioch", *Ekklesiastikos Pharos*, 58 pts. 3-4, (1976), p. 380.

يغرق؛ وأنه قد خُتم عليه في القبر، لكنه لم يستمر هناك؛ والأبواب المغلقة لم تقدر أن تمنع دخوله[٦٤]. لكن ما الذي يترتب على ذلك؟ إن هذا يؤدي إلى التعامل مع الأمور التي فعلها المسيح، والتي كانت نِتاجًا للعمل المتعمَّد، كما لو كانت نتائج غير مقصودة أو نتائج ضرورية، يقوم بها نفس الشيء ببساطةٍ. إن "الكينا" quinine* طعمه لاذعٌ. إنه دائمًا لاذع الطعم، لأن هذه هي واحدةٌ مِن خواصه. سرجيوس بالمِثل يتعامل مع الأمور التي قام بها المسيح كما لو كانت نتائجَ effects لشيءٍ. وبتغيير المجاز الذي استخدمناه، فإنه نوعٌ من الأشخاص الذين يتصرفون بشكلٍ لاهوتيًا: إنه ينظر إلى مسيح الإنجيل، لكن فقط من وجهة نظرٍ خارجيةٍ، فاهمًا أن ما يفعله المسيح ليس في ضوء قصده، لكن كأنه نتاجٌ ضروريٌ للوحدة الجديدة.

دعونا نشير إلى هذا ثانيةً في مثالنا عن الرجل الضرير وعصاه. للمُشاهِد من الخارج فقط، لا يوجد اتحادٌ بين الرجل والعصا. العين الخارجية لا تستطيع أن ترى كيف يُدخِل الرجل الضرير العصا إلى نفسه، ويرى من خلالها. قد يرى سرجيوس كلاً من الرجل الضرير والعصا، لكن لأن ما يُطلَق على حالتهما هو تعبير "اتحادٍ" رغم كونهما خارجيين، فإن هذا سيجعله يدعوهما وحدةً جديدةً لشيئين يعملان معًا بطريقةٍ مختلفةٍ عن الرجل وحده، أو العصا وحدها. هذا فعلٌ جديدٌ للعصا وللرجل. هذا الموقف قد اتخذه سرجيوس ضد ما قد يُرى على أنه موقف أصحاب الطبيعتين Dyophysite position. بوضع هذا في صيغة الألفاظ الهزلية terms of caricature، والتي سوف يتم شرحها بإيجازٍ، فإن أصحاب الطبيعتين، الذين سوف يأخذون موقفًا خارجيًا على

---

[64] cf. EM p. 72.12-16.

* دواء للحمى.{م}

حد سواءٍ، بدلاً من رؤية الرجل الضرير والعصا قد اجتمعا ليكوِّنا وحدةً جديدةً لها الفعالية المتماسكة للعصا والرجل، فإنهم سوف يرون كلاً من العصا والرجل يعملان معًا، لكنهم سيقولون إن في بعض الأحيان يكون الرجل هو الفاعل، وأحيانًا العصا.

يرى ق. ساويروس فعلاً أن سرجيوس يتعامل مع تأثيرات الفِعل الإرادي كما لو كانت تأثيرات غير إرادية. لذا فقد استعار المصطلحات التي استخدمها ق. باسيليوس ضد إڤنوميوس* the anti-Eunomian terms للتمييز بين "الفاعل" (agent / *ὁ ἐνεργῶν* / *هو إنرجون*)، و"الفعالية أو القدرة" (activity / *ἡ ἐνέργεια* / *هي إنرجيًا*)، و "الفِعل أو التأثير" (effect / *τὸ ἐνεργηθέν* / *تو إنرجيثين*)[٦٥]. هذا مَكَّنه من أن يقدم لسرجيوس فكرة أن فاعلاً واحدًا one agent قد يتصرف بوعيٍ بطُرقٍ مختلفة. أي أن الأنواع المختلفة من الأفعال (على سبيل المثال، الأفعال الجسدية والعقلية) حينما تحدُث من فاعلٍ مُدرِكٍ، لا يستلزم هذا وجود الكثير من الفَعَلَة المستقلين حسب نوع كل فعلٍ (والذي هو الفكر الثنائي للطبيعة)، ولا تستلزم أن تكون الأفعال – إن كانت تَنتُج عن مصدرٍ واحدٍ – كلها من نوعٍ واحدٍ، أو أن تكون ثابتةً في نفسها، وبالتالي أن تكون بلا تنوعٍ (والذي هو الفكر الظاهر لسرجيوس). ما قد تراه العين الخارجية كأنه أفعالٌ تبادليةٌ متناقِضةٌ يمكن فهمه كأعمالٍ مقصودة لفاعلٍ واحد. دعونا نرى هذا بمراجعة سريعة لنَص رسالة ق. ساويروس.

كما قد قُلنا بالفعل إن ق. ساويروس قد ميَّز أولاً بين الفاعل والفعالية والفِعل. هذا التمييز لم يقُم به سرجيوس، وهذا معناه أن المناقشة عمَّا

---

* Eunomius أسقف مدينة Cyzicus في Mysia، وكان أريوسيًا، مات سنة ٣٩٤م.{م}

[65] cf. EM p. 81-82 (esp. p. 82.8-16). cf. also Lebon, *Chalkedon*, pp. 554-555.

حدث قد وُضِعَت توًا في حيِّز ما هو مقصودٌ وإراديٌ. قام ق. ساويروس بفحص التمييز بشكلٍ نظريٍ في مثال الإنسان. بعض ما يقوم به الإنسان عقليٌ، والبعض جسديٌ، لكن رغم وجود هذا التنوع في الأشياء التي يُكملها الإنسان، إلا أن هناك فاعلاً واحدًا، وفعاليةٌ (قُدرة) واحدةٌ[٦٦]. إن التأكيد هو على تنوع الأشياء التي قام بها الفاعل الواحد، بخلاف فكرة سرجيوس عن أن الأفعال (التأثيرات) تكون بدون تنوعٍ، وكلُّها من نفس النوع.

بتقديم قضيته بمثال الإنسان، عاد ق. ساويروس لإظهار أن عمانوئيل أيضًا هو فاعلٌ واحدٌ، وأفعاله هي نواتج لمقاصده results of his intentions. نعم هناك تنوعٌ في الأشياء التي حدثت، لكن هناك **الكلمة** الواحد الذي تجسَّد، وهناك فعاليةٌ واحدةٌ قد أحدثتهم جميعًا[٦٧]. لقد قُلنا إن سرجيوس قد أظهر أفعال المسيح كأنها عملٌ ضروري ممزوج لمُركَّبٍ جديد. إن افتراضه هو أن: "هناك وِحدة واحدة تُنتِج نوعًا واحدًا من الفعل". هذا الافتراض سوف يفترضه أيضًا أصحاب الطبيعتين الذين، في رؤيتهم لنوعين مختلفين من الفعل، سيقولون إن هناك وِحدتين تعملان معًا، واحدٌ خلْف الآخر. لقد وَضع ق. ساويروس فكرته عن الوساطة* (أو الوكالة) Agency ضد كلٍ من سرجيوس المتطرف، وأصحاب الطبيعتين المفتَرَضين. بالنسبة لسرجيوس، لقد أكد على تنوع تعبيرات **الكلمة** المتجسد، أمَّا بالنسبة لأصحاب الطبيعتين فقد أصر على

---

66 cf. EM p. 82.17-31.

67 cf. EM p. 83.1-11.

* "لأنَّهُ يُوجَدُ إِلهٌ وَاحِدٌ وَوَسِيطٌ وَاحِدٌ بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ: الإِنْسَانُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ" (١تي ٢: ٥).{م}

أن هذا لا يجب تقسيمه إلى فاعلين Two agents.[٦٨]

كان ق. ساويروس، وسرجيوس، وأصحاب الطبيعتين الذين يتخيل سرجيوس أنهم خصومه، يُدركون كلهم وجود جوانبَ إنسانيةٍ وإلهيةٍ في فعالية **الكلمة** المتجسد. يمزج سرجيوس هذه الجوانب في فِعلٍ (إلهيٍ– إنسانيٍ) جديدٍ، وأصحاب الطبيعتين يوزعونها على فاعلين، لكن ما هو بالضبط حَل ق. ساويروس؟ لقد عرفنا أنه قال إن **الكلمة** المتجسد فاعلٌ واحدٌ، يعمل بطرقٍ مختلفةٍ، لكن ما معنى هذا؟ يمكننا أن نفهم موقفه الخاص بشكلٍ أكثر وضوحًا حينما تحوَّل من انتقاد سرجيوس إلى انتقاد ليو (لاون) Leo. لقد رأى أن ليو كتب في طومسه ما يُعارِض مباشرةً ما يؤمن به هو نفسه. ليو يقول: «لأن كل واحدٍ يفعل ما يخصه. **الكلمة** يفعل ما يخص **الكلمة**، والجسد يقوم بالأشياء التي تخص الجسد، الواحد منهما يُشرِق بالعجائب، لكن الآخر يقع تحت الإهانات»[٦٩]. أمام هذا، قال ق. ساويروس إنه لو كانت كل طبيعةٍ تقوم فقط بهذه الأمور التي تخُصها، إذًا فإنهما لم تتحدا، لكن هذا سيكون مجرد نوعٍ من الشراكة[٧٠]. ويسوع المسيح لن يكون الله **الكلمة** الذي صار جسدًا، بل فقط الإنسان "اللابس الله"[٧١]، الذي يَستخدم قدرةً ليست له[٧٢]. في مقابل تعليم ليو، علَّم

---

[٦٨] cf. EM p. 83.14-19. والملاحَظ أن اِتِّباع القديس ساويروس للقديس كيرلس يسمح للمرء بإدراك التنوع الموجود في الأقوال، لكنه يرفض تقسيمهم، قارن *Philalethes, op. cit.* pp. 201.14-202.7، لقد قال إن النساطرة قد أدخلوا فكرة الفاعلين (cf. p. 203.19-27).

وعند القديس كيرلس كذلك، على سبيل المثال، انظر:

QUSC, PG 75.1328C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 395.30-396.8).

قارن أيضًا Lebon, *Chalkedon*, pp. 543-4; 552-3.

[69] EM p. 84.24-28; PL 54.767A-B.

[70] cf. EM p. 84.28-85.2.

[71] EM p. 85.6.

[72] cf. EM p. 85.7.

ق. ساويروس بأن يسوع هو فاعلٌ واحدٌ: «لقد رأيناه يستخدم قُدرته الخاصة كإلهٍ متأنسٍ»[٧٣].

موقف ق. ساويروس ضد ليو يظهر بشكلٍ أوضح وأكثر تطورًا في *الرسالة الأولى إلى أوكيومينيوس*. وفيها، بعد اقتباس نفس العبارة من ليو، أشار إلى تعليم ق. كيرلس في الفصل التاسع من *Scholia* (التعليقات)[٧٤]. لقد قال ق. كيرلس فيها إن الله **الكلمة** قد اتحد بالناسوت بدون أن يُبطِل كونه ما هو عليه، «لكن بالحري قد حوَّل ما قد اتخذه أو اتحد به إلى مجده وعمله»[٧٥]. لقد استمر ق. كيرلس يُطابِق هذا بمثال النار التي تُمسِك بالخشب: فهي لا تلغي كونه خشبًا، بل تُحوِّله إلى شكل وقوة النار، «وتُجرِي كل أعمالها الخاصة فيه»[٧٦]. وبالمِثل، حينما اتحد الله **الكلمة** بالناسوت، «قد اعتبره واحدًا معه، وامتلك كل صفاته، لكنه أيضًا قد (باشر) العمليات التي تخُص طبيعته فيه»[٧٧]. ثم لخَّص ق. ساويروس العبارة، كما كان يفعل دائمًا بعد الاقتباس من ق. كيرلس، وفَسَّرها قائلاً: «لو... أن الأشياء التي تخُص الجسد بوضوحٍ قد أصبحت

---

[٧٣] EM p. 85.12. لقد أُسيء فهم هذه العبارة من قِبَل Dr. Chesnut، التي ترجمتها كالتالي: «.. يبدو أنه قد استخدم قُدرة روحه كإلهٍ متجسدٍ..» في كتابها، *Three Monophysite Christologies*, *op. cit*. (p. 34).

[٧٤] (*περὶ τοῦ ἄνθρακος* / *بيري تو أنثراكوس*) أي "عن الجمر". انظر Pusey edn., Vol. 6, pp. 514-517.

[75] Severus, *To Oecumenius*, *Collected Letters*, p. 180.12-13. Cyril, *Scholia IX* (Pusey edn. Vol. 6), p. 516.3-5.
والكلمة اليونانية (*μεταστοιχειώσαντα* / *ميتاستويخيوسانتا*) وهي {اسم فاعل مفرد مذكر في زمن الماضي البسيط في حالة المفعول به} تُترجَم بـ (ܫܚܠܦ / *شحلف*) في السريانية، أي "مُحوِّل".

[76] Severus, *ibid*., p. 181.1-2. Cyril, *ibid*., p. 516.8.

[77] Severus, *ibid*., p.181.5-6. Cyril, *ibid*., p. 516.12-14.
والكلمة اليونانية (*οἰκειούμενος* / *إيكيومينوس*) تترجَم بـ (ܡܒܝܬ / مبيتو).

تخُص **الكلمة**، فكيف نُسلِّم إذًا بأن كل هيئةٍ تقوم بأعمالها الخاصة؟»[٧٨].
المسيح إذًا فاعلٌ واحدٌ، عاملٌ واحدٌ، يقوم بأعماله عن طريق ما قد جعله يخُصه. لكن لو نظرنا من وِجهة نظر سرجيوس، فيجب علينا أن نسأل ما هو نوع هذا الفاعل أو هذه الوحدة؟ ما الذي حدث لهذا الذي جعله **الكلمة** يخُصه، وما هو العمل الذي قام به مع ما قد جعله يخصه؟

يمكننا ثانيةً أن نجاوِب على هذا من خلال نقد ق. ساويروس لليو، ففي طومسه، لم يكتب ليو فقط أن كل هيئةٍ قامت بعمل ما ينتمي إليها، لكنه أيضًا قال: «إن كل طبيعةٍ قد حافظت على خاصيتها الخاصة بدون نقصٍ»[٧٩]. أمام ما قاله ليو، اقترح ق. ساويروس أن الله **الكلمة** لم يسمح لجسده في كل شيءٍ بأن يتحمَّل الآلام التي تخُصه[٨٠]. لقد اقتبس قول ق. كيرلس ضد "ثيؤدور"، قائلاً إن **الكلمة** المتجسد «خاف بالتدبير، حتى أنه **أحيانًا** كان يسمح لجسده باحتمال الأشياء التي تخُصه، لكي بهذا يُمكنه أن يجعلنا أقوياءً»[٨١]. وبالتعليق على القديس كيرلس، استنتج ق. ساويروس الآتي:

---

78 Severus, *ibid*., p. 181.6, 8-9.

79 Severus, *ibid*., p. 182. Leo, *Ep. XXVIII*, Section 3. PL 54.765A.

وأشار ق. ساويروس إلى هذه الفقرة في *الرسالة الثانية إلى سرجيوس*:

cf. EM p. 122.13-29 .

وهي اقتباسٌ مختارٌ مرة أخرى ليضخِّم المظهر النسطوري لطومس ليو.

80 cf. Severus, To *Oecumenius*, *ibid*., p.182.13-14.

81 Severus, *ibid*., p. 183.5-6. Cyril, *Apol. contra Theod*., PG 76.441B-C (=Pusey edn. Vol. 6 p. 476.11-12).

وهناك فكرةٌ مُشابهةٌ للقديس كيرلس في:

Adv. Anthropomorphitas, PG. 76.1117C.

رغم أن لفظ "كثيرًا" (*πολλάκις*) استُخدِم بدلاً من "أحيانًا" (*ἔσθ’ ὅτε*):

*«...διὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκὸς **πολλάκις** ἐνήργει ὡς ἰδίαν ἔχων αὐτήν..»*

«فمن خلال جسده الخاص كان يتصرف كثيرًا كما لو كان ملكه الخاص».

«لو أنه أحيانًا كان يسمح لجسده بالتدبير أن يعاني من الأشياء التي تخُصه، إذًا فإنه لم يحافظ على سمة الجسد الخاصة بشكلٍ كاملٍ[٨٢]: لأننا قد رأيناه في حالاتٍ كثيرةٍ لا يعاني من الأشياء التي تخُص طبيعته بشكلٍ واضحٍ، لأنه قد اتحد **بالكلمة**، الذي خَلَق الطبيعة»[٨٣].

يمكننا أن نستنتج من هذا أن في مفهوم ق. ساويروس عن الاتحاد، الطبيعة الناسوتية والطبيعية اللاهوتية ليستا مستقلتين. الطبيعة الناسوتية طبيعةٌ "مملوكةٌ" Possessed[٨٤]. إنها فقط في بعض الأحيان تُكابِد الآلام التي تخُصّها: وهذه هي طبيعة اتحادها، بامتلاك الله **الكلمة** لها. يقول ق. ساويروس في جُملةٍ لامعةٍ إنه لو افترق الناسوت عن **الكلمة**، فسوف «يسير في طريقه، تابعًا طبيعته»[٨٥].

لكن ما هو معنى كلمة "أحيانًا"[٨٦] هذه، وما الذي يحكُمها؟ بالنسبة للعين الخارجية، قد يبدو أن **الكلمة** المتجسد يتصرف بطريقةٍ عرَضيةٍ فقط (حسب المُصادفة). لفهم فكرة ق. ساويروس عن هذا، يمكننا النظر إلى استخدامه لِما قاله ق. غريغوريوس النزينزي وق. كيرلس. إنه يقتبس من ق. غريغوريوس قوله: «لأنه هو النقاء نفسه، ولا يحتاج إلى تنقيةٍ،

---

[٨٢] قد يبدو القديس ساويروس غامضًا هنا. إنه لا يدَّعي أنه بمجرد اتحاد الناسوت **بالكلمة**، قد توقف عن أن يكون طبيعةً ناسوتيةً، لكنه أراد أن يقول إنه ليس له وجودٌ مستقلٌ. انظر ما قاله القديس ساويروس في *الرسالة إلى توماس* *To Thomas*، «إن خاصية الاتحاد الطبيعي هي أن الهيبوستاسيس هو في تركيبٍ وأنه كاملٌ بدون انتقاصٍ، لكنه يرفض الاستمرار كوجودٍ منفردٍ وبالتالي أن يُحسَب كاِثنين..»، *Collected Letters*, p. 210.8-10.

[83] Severus, *To Oecumenius*, *ibid.*, p. 183.6-9.

[٨٤] هذه فكرةٌ سوف تتضح أكثر في *رسالة ق. ساويروس الثانية لسرجيوس*.

[85] Severus, *To Oecumenius*, *ibid.*,184.9-10. Brooks' translation.

[86] *ἔσθ' ὅτε.*

لكنه قد تنقَّى لأجلك... لأنه هو نفسه كان متحكمًا في ذاته فيما سوف يتألم به»[٨٧]. في توفيقٍ ملحوظٍ وابتكاريٍ، وصل ق. ساويروس إلى أنه «كان حاكمًا لنفسه في الجوع، وفي التعب بعد رحلةٍ، وفي قبول الأمور الأُخرى التي يعاني منها البشر... لكي يُظهِر التأنس بشكلٍ حقيقيٍ وبدون خداعٍ»[٨٨]. وهكذا، فإن هذه "الأحيان" كانت تحكُمها إرادة داخلية. إن اتحاد الله بالطبيعة الإنسانية في **الكلمة** المتجسد كان يتم تطويعه باستمرارٍ لهدفٍ معيَّن. هذه الطبيعة المُطوَّعة للاتحاد كانت واضحةً جدًا عند ق. كيرلس. لقد قال عن المسيح المُعمَّد:

«τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τὸ μυστήριον διὰ τῶν αὐτῇ πρεπόντων διοικούμενος τρόπων».

«إن سر التدبير الذي بحسب الجسد (أي سر تدبير التجسد) كان يتشكل بحسب الحدود الملائمة للجسد»[٨٩].

وكتب ق. كيرلس يقول[٩٠] إن المسيح:

«ἰέναι γε μὴν τὴν τῷ πράγματι πρέπουσαν οὐκ ἀπαξιώσας τρίβον, τὴν καθ' ἡμᾶς γέννησιν ὑπομεῖναι, μεμενηκὼς ὅπερ ἦν».

---

87 Severus, *ibid.*, p. 185.4-5,7; Gregory Nazianzen, Or. XL, In *Sanctum Baptisma*. PG 36.400C: *«..αὐτὸς γὰρ καὶ τοῦ παθεῖν ἦν ἑαυτῷ ταμίας...»*

88 Severus, *ibid*., p. 185.7-9.

89 *Adv. Nest. Lib. IV*, PG 76.177B 10-12 (=Pusey edn. Vol. 6, p. 185.5-7)

90 *QUSC*, PG 75.1261B 11-14 (= Pusey edn. Vol. 7, p. 340.20-22).

وهناك أمثلةٌ أخرى لإصرار ق. كيرلس على هذا الجانب من الاتحاد، انظر:

Adv. Nest. Lib. III, PG76.137C (= Pusey edn. Vol. 6, p. 153.26-7); 153B-C (= Pusey, p.166.5-8); 153D (= Pusey, p. 166.22-24)

«لم يعتبر كأمر غير لائق به أن يسلك في السكة المناسبة لهذا العمل (خلاصنا)، وأن يحتمل ميلادًا مشابهًا لميلادنا، مع بقائه على ما كان عليه».

ق. ساويروس اختار من ق. كيرلس هذه الصورة عن الاتحاد بأنه اتحادٌ تكييفيٌ وتطوعيٌ، ويمكننا أن نرى هذا في *الرسالة الأولى إلى سرجيوس*. بعد انتقاده لليو، الأمر الذي قد رأيناه، يقول ق. ساويروس إن **الكلمة** المتجسد قد تصرَّف بطرقٍ وأمورٍ معينةٍ، «لأنها كانت تُناسِب التدبير»[٩١]. في بداية نفس الرسالة، اقتبس ق. ساويروس مما كتبه ق. كيرلس ضد نسطور، وقال إن **الكلمة** المتجسد قد اتخذ لنفسه كل ما يخُص الجسد، «لأجل ما يناسب الإخلاء»[٩٢]. لكن ما هو هذا الاتحاد التكيُّفي الذي للتدبير؟ ولماذا يُكيِّف **الكلمة** المتجسد نفسه إلى هذا؟ السبب هو فداء الإنسان. البُعد الخلاصي والهدف مِن تأنس **الكلمة** قد ذكره ق. كيرلس بمنتهى التشديد. لقد تكلم عن **الكلمة** المتجسد قائلاً:

«ἀναμορφῶν εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς τὴν ἀνθρώπου φύσιν»

«مُغيِّرًا طبيعة الإنسان إلى ما كانت عليه في البدايات»[٩٣].

لقد كتب يقول:

«ἀπεφάνη γὰρ ἡμῖν θεὸς ὢν κύριος, ἵνα τὴν καθ’ ἡμῶν τυραννήσασαν ἀνέλῃ φθόραν, οὐχ ἵνα φθορᾶς μέτοχον τὴν οἰκείαν αὐτὸς ἀροφήνῃ φύσιν ...».

---

[91] EM p. 85.20.

[92] EM p. 80.1. Cyril, *Adv. Nest. Lib. III, PG* 76.137C 4-5 (= Pusey edn. Vol. 6, p. 153.26).

[93] Cyril, *QUSC*., PG 75.1337 B 10-11 (= Pusey edn. Vol. 7, p. 4045-6).

«لأنه قد ظهر لنا وهو الرب الإله، لكي يُبطِل الفساد الطاغي علينا، وليس لكي يُظهر طبيعته الخاصة شريكة للفساد..»[٩٤].

لقد فهم ق. كيرلس التجسد ليس كأنه حدثٌ فرديٌ، بل كحدثٍ عمليٍ، وكتفاعلٍ تبادليٍ مجدِّدٍ. مرة أُخرى، كتب يقول إن **الكلمة**:

«πλήρης ὑπάρχων καὶ ἐξ ἰδίου πληρώματος πᾶσι διδοὺς, ἀνθρωπίνως δέχεται, τὴν ἡμῶν πτωχείαν οἰκειούμενος».
«مع كونه مملوءًا ويُعطي الجميع من ملئه، لكنه ينال بشريًا، ليتآلف مع فقرنا»[٩٥].

إن إدراك هذا التشديد القوي على العمل الخلاصي **للكلمة** له أهميةٌ جوهريةٌ لفهم السبب الكيرلسي الساويري للاتحاد الموجود في المسيح. إن ما يفهمانه هو أنه ليس اندماجًا مستقلاً بذاته، مثل ذلك الذي علَّم به سرجيوس، ولا هو سلسلةٌ من الأفعال المستقلة تمامًا، المتناوبة والمتوازية، كما في نموذج أصحاب الطبيعتين، لكنه اتحادٌ من النوع الذي فيه يُمكن أن تُفهَم طبيعته وخطته من خلال الهدف منه. إنه اتحادٌ توجد فيه علاقةٌ تبادلية داخلية بين ما يفعله **الكلمة** المتجسد، وبينه هو نفسه. ولو أهُمل هذا الهدف الخلاصي، فسيكون ما ذكرناه سابقًا، يُشبه بشكلٍ مجازيٍ، شيئًا ثُلاثي الأبعاد وله عمق، قد إنهار إلى شيءٍ مُستوٍ flat. وستكون كل طبيعةٍ من الطبائع التي وضعها ق. ساويروس بدقةٍ تسير

---

[٩٤] Cyril, *Contra Syn.*, Pusey edn. Vol. 5, p. 479.17-19. ولتأكيدٍ مشابهٍ على أن التأنس مجدِّدٌ في الأساس. انظر *QUSC.*, PG 75.1320D (= Pusey edn. Vol. 7, p. 389.14-19); 1304D-5A (= Pusey, p. 376.6-10); 1268D (= Pusey p. 345.14-16).

[95] *QUSC.*,PG 75.1320C (= Pusey, p. 389.7-9); cf. PG 75.1268C (= Pusey, p. 345.3-7).

في طريقها الخاص. لن يكون هناك اخلاءٌ من **الكلمة**، ولا امتلاكٍ للناسوت. إن طريقة فهم الاتحاد من البُعد الخلاصي، ولكي تكون خطته مرتبطةً بالهدف منه، هي ببساطةٍ رؤية ق. ساويروس، وفي الحقيقة هي كل ما شرع في إبلاغه في هذه الرسائل الثلاث لسرجيوس. كل انتقاده لسرجيوس كان نتيجة لهذا المفهوم.

دعونا نعود الآن إلى الجدال الموجود في النَص. الجدال الموجود في نهاية *رسالة ق. ساويروس الأولى* ليس متَّصلاً ببعضه، ولقد حاول ق. ساويروس، على أساس ما كان قد شرحه توًا، أن يُرتِّب قليلاً من النقاط التي أُثيرت في رسالة سرجيوس. أولاً، لقد اختار أن ينتقد الألفاظ التي عبَّر بها سرجيوس عن الاتحاد. يمكننا أن نتذكر أن سرجيوس في *الرسالة الأولى* قد اتَّبع ما قد رأينا أنه واحدٌ من افتراضاته الأساسية، ألا وهو أن السمة الخاصة تتضمن وتُثبِت وجود طبيعةٍ مستقلةٍ[96]، وحاول التعبير عن الاتحاد الذي رآه في مسيح الإنجيل، وتعريفه، واقترح الآتي: «بالضبط كما أننا نؤمن أن المسيح واحدٌ من طبيعتين، هكذا أيضًا يجب أن نَقبَل بِسِمةٍ خاصةٍ واحدةٍ من سمتين»[97]. بهذا كان يقصد سرجيوس، كما قد اقترحنا، أن الوحدة الجديدة، لو أنها فعلاً كانت وحدةً أكثر من كونها نوعًا من التجاور ثنائي الطبيعة لطبيعتين مستمرتين، فسوف يُشار إلى هذه الوحدة كسمةٍ واحدةٍ وليس كاثنتين. يبدو أن ق. ساويروس قد فهم النقطة التي أثارها سرجيوس بشكلٍ خاطئٍ[98]. لقد استخدم (ܕܝܠܝܬܐ/

---

[96] cf. EM p. 71.28-72.1.

[97] EM p. 72.9-11.

[98] cf. Lebon, *Chalkedon*, pp. 549-50. ويوافق ليبون على أن القديس ساويروس قد أفسد فكرة سرجيوس لدحضه. (cf. p. 550 n. 47).

دِيُلِيثِو) بمعنى "خواصٍ"[٩٩]، وسَخَر من سرجيوس، سائلاً إياه إن كان يظُن أن الإنسان يتركب من خاصيتين، ربما "التفكير" و"البياض" أو "الاسمرار". إنه لم يفهم حتى الآن أن بالنسبة لسرجيوس، الذي كان قد ابتدأ بالنموذج الغامض لمسيح الإنجيل، المشكلة الخريستولوچية هي مشكلة تعريفية، أمَّا بالنسبة للقديس ساويروس، بابتدائه **بالكلمة**، الابن الأزلي، فإن القضية هي فهْم الهدف الخلاصي الذي وراء صيرورة الابن إنسانًا.

نتيجة لذلك، قدَّم ق. ساويروس بشكلٍ أكثر خطورة، الكتابات التي نُسبت ليوليوس الروماني[*] Julius of Rome، في محاولةٍ لإثبات حجته، ولتلخيص استنتاجاته الخاصة ضد ليو. مثل أبوليناريوس، وبالأكثر جدًا ضد أية نزعةٍ ثنائية الطبيعة، شدَّد يوليوس على أن **الكلمة** المتجسد هو فاعلٌ واحدٌ. لقد كتب يقول: «هناك طبيعةٌ واحدةٌ، أقنومٌ واحدٌ، فعاليةٌ واحدةٌ، شخصٌ واحدٌ، إلهٌ كاملٌ، إنسانٌ كاملٌ، نفس الشخص»[١٠٠]. هذا يُشبه كثيرًا جدًا إيمان ق. ساويروس. لكن خشية الاعتقاد بأن يوليوس يشجِّع فكرة أن المسيح هو مزيجٌ كما يفهمه سرجيوس، أضاف ق. ساويروس تنبيهًا: رغم أن يوليوس يعترف بطبيعة واحدة متجسدة لله **الكلمة**، إلا أنه يعترف كذلك بخواص الطبيعتين اللتين

---

[٩٩] هذا واضحٌ من EM p. 86.18-21، حيث يقول: «كيف لا يكون هذا سخيفًا، أن نتكلم عن خاصيتين أو نشاطين فقط؟ لأن هناك الكثير من الخواص وليس اثنتين فقط، لكل طبيعةٍ».

[*] رُسِم أسقفًا على روما سنة ٣٣٧م. عُرِف بدفاعه عن الأرثوذكسية ضد أريوس، وقد التجأ إليه القديس أثناسيوس الرسولي بعد هروبه من الاسكندرية سنة ٣٣٩م. تنيح سنة ٣٥٢م. راجع:

{م}. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*

[100] EM p. 87.17-19.

تألف منهما المسيح، وأيضًا بالاختلافات الموجودة بينهما[١٠١]. ثم يقتبس من يوليوس مرة أُخرى قوله إن الجسد، بعيدًا عن تغيره إلى ما هو ليس جسديًا، قد امتلك «ما يخُصه، والذي هو مِنَّا بميلاده من العذراء، وما يفوقنا، باتحاده بالله **الكلمة**»[١٠٢]. وبالاقتباس من يوليوس مرة أخرى، اقترح ق. ساويروس أن هناك "طبيعة واحدة قد تأسست من جزأين"[١٠٣]. رغم أن ق. ساويروس يحاول فقط أن يُبَرهِن موقفه، إلا أن هذه الإشارات لأقوال يوليوس لم تساعده على توضيح فكرته لسرجيوس. كما قد رأينا، سرجيوس لديه الفكرة أن المسيح هو ناتجٌ من اثنين يمكن تسميتهما، ولذا فهما طبيعتان محددتان ومستقلتان. أمام أية فكرةٍ يمكن أن تُفهم على أنها ثنائية الطبيعة، هاتان الطبيعتان قد فُهِم أنهما قد اجتمعتا معًا لتكوين وحدةٍ واحدةٍ. لقد شرحنا هذا سابقًا كمفهومٍ، فيه التجسد أو الاتحاد هو عمليةٌ قد حدثت لكيانين خاملَين موجودَين من قَبل.

لقد قُلنا إن ق. ساويروس، بإتِّباعه للقديس كيرلس، قد ابتعد عن الفكرة الساكنة للاتحاد، ورأى بدلاً من ذلك أنها فعلٌ **للكلمة**. لقد أشرنا بالفعل إلى استخدام ق. كيرلس للأفعال verbs من أجل إظهار فعالية **الكلمة** الذي "صار إنسانًا"؛ "جعل الجسد يخُصه"؛ "أخلى ذاته"، وكيف دل هذا على أن التجسد لا يُفهَم على أنه حدثٌ، لكنه عمليةٌ ديناميكيةٌ. رغم أن ق. ساويروس في *الرسالة الأولى* قد أحدث تقدمًا ملحوظًا في شرح هذه الحالات لسرجيوس، إلَّا أن هذه الإشارات ليوليوس قد أعادت اللغة الساكنة لأبوليناريوس: لم يساعد سرجيوس إخباره بأن الاتحاد من

---

[١٠١] cf. Lebon, *op. cit.*, pp. 514-15. يُظهِر ليبون كيف تبنَّى القديس كيرلس تعبير "من طبيعتين" للدفاع ضد اتهامه بالأبولينارية أو السينوسية. (Lebon, *op. cit.*, pp. 515-516).

[102] EM p. 88.11-14.

[103] EM p. 88.18-19.

جزأين (كما لو كانا مستقلين)، يتضمن، كما في هذا النموذج، أن الاتحاد هو مثل "لعبة لغز الصورة المتقطعة" Jig-saw، أو أن الجسد يحتفظ بما يخُصه، كما لو كان فاعلاً مستقلاً. لقد كان هذا النوع من اللُغة هو الذي أهاج فكرة سرجيوس الساكنة المُطابقة عن الاتحاد، والتي قد رأيناها واضحةً في رسالته الثانية للقديس ساويروس.

ق. ساويروس الآن ينشغل بنقطةٍ أخرى من *رسالة سرجيوس الأولى*. في نهاية الرسالة، مُقدمًا جداله بأن هناك سِمة خاصة واحدة من سمتين، استمر سرجيوس في تمييز هذه السِمة الخاصة. كما أن السِمة الخاصة بالله تلمّح إلى طبيعة الله وتُعرِّفها، والسمة الخاصة بالجسد تلمّح إلى طبيعة الجسد، والوِحدة الجديدة، أي المسيح، هو بالحقيقة جديدٌ ومختلفٌ، لذا لا توجد واحدةٌ من هذه السمات الخاصة تنطبق على هذه الوحدة الجديدة[١٠٤]. بُناءً عليه، كما أن "الضحك" هو صفة تعريفية مميِّزة تخُص الإنسان فقط، هكذا أيضًا سيكون هناك «سمة خاصة واحدة للمسيح، والتي لا يشاركه فيها أي أحد من المرئيين أو غير المرئيين»[١٠٥].

مرة أخرى، ق. ساويروس، بذكاءٍ شديدٍ، فهم أن ما يقوله سرجيوس يتضمن أن المسيح مختلفٌ عن الإنسان لأنه وُلد من الروح القدس ومن العذراء، وهذا معناه أنه لا يملُك فعليًا خواص الإنسان[١٠٦]. وفي محاولته لنقض سرجيوس، استشهد بالتوضيحات التي ذكرها ق. باسيليوس ضد إفنوميوس. بحسب إفنوميوس، الآب والابن والروح القدس يجب اعتبارهم مختلفين في الجوهر، بحيث أن الآب غير مولودٍ، والابن مولودٌ، والروح القدس مُنبثقٌ[١٠٧]. لقد قدَّم ق. ساويروس نِقاشًا باستخدام ما قاله ق. باسيليوس، وهو ما قد اعتبره حقيقة واضحة. الاختلاف في أصل الوجود

[104] cf. EM p. 72.17-20.
[105] EM p. 72.23-24.
[106] cf. EM p. 88.28-89.3.
[107] cf. EM p. 89.6-9.

لا يتضمن اختلافًا في الجوهر، وإلا لن يكون حتى الإنسان واحدًا في الجوهر. أدم، وحواء، وهابيل، والمسيح، قد جاءوا بطُرقٍ مختلفةٍ، لكنهم يشتركون في نفس الجوهر، فكيف لا يكون نتيجةً لهذا أن كُلاً منهم يملُك خواص الجوهر؟[١٠٨]

هل كان هذا الجدال ضد ميول سرجيوس؟ في نموذج سرجيوس، الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية قد اجتمعتا معًا في المسيح لتكوين فردٍ جديدٍ، له نوع واحد جديد ثابت في نفسه (ذاتي الثبات). لذا، هذا الفرد، الذي صار جديدًا أو مختلفًا، لا يملُك خواص الإنسان بشكلٍ حقيقيٍ. لقد شخَّص ق. ساويروس المرض بشكلٍ صحيحٍ. على العموم، لا يبدو أنه يعتبر أن هذا الإنكار لخواص الإنسان بالنسبة للمسيح نتج عن ثبات سرجيوس على مبدأه من خلال اقتراحاته السابقة، وأنه إلى أن نُقضَت هذه الاقتراحات، كانت اعتراضاته الخاصة غير مفهومةٍ. سرجيوس، كما قُلنا، كان مهتمًا بمشكلة الاتحاد وإثبات الهوية على حساب الناحية الخلاصية، أو بالتحديد بدون الاهتمام اللائق بها. أمَّا خريستولوچية ق. ساويروس، فهي مثل التي للقديس كيرلس، خلاصيةٌ عميقةٌ، وإصراره على أن **الكلمة** أخذ ناسوتًا حقيقيًا على عاتقه، له خواص إنسانٍ كاملٍ، ربما يبدو فقط في عيني سرجيوس أنه إيمانٌ بثنائية الطبيعة. بالنسبة لسرجيوس، صيانة الخواص الإنسانية الحقيقية تتضمن وجود الكمال، وبالتالي، تفتقر كما فَعل في فكرة الهوية Particularity إلى وجود "الخاصية الموجودة في الصفة الطبيعية" (*ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ*)، وتتضمن طبيعة إنسانية مُستقلة غير متحدةٍ.

هذا هو عمق سوء التفاهم بين ق. ساويروس وسرجيوس. لكن اعتراض ق. ساويروس على سرجيوس قد أوضح لنا أيضًا الطبيعة

---

[108] cf. EM p. 89.11-23.

المُكَيَّفة والخَلاصية والإرادية للاتحاد، والتي قد حاولنا توًا وصفها. **الكلمة** المتجسد لم يرفض قوانين الطبيعة البشرية في كل شيءٍ، لأن الحبَل به وميلاده من العذراء هو معجزةٌ[١٠٩]. هذا مؤيَّد باقتباساتٍ من ق. غريغوريوس وق. كيرلس للتشديد على أن **الكلمة** قد احتمل تجسدًا حقيقيًا. **الكلمة** لم يخرُج من خلال العذراء كمثل الخروج من أنبوب، لكنه قد تكوَّن داخلها بطريقة إنسانية وإلهية معًا[١١٠]. **لقد أعطى ق. ساويروس لهذه الحقيقة قَدرًا عظيمًا: لو لم يصر الكلمة جسدًا ويتأنس، ما كان قد صار لعنةً حينما احتمل الصليب لأجلنا[١١١]؛ لو لم يقبل الجسد ما يخُصنا، ما كان ليُكابد الموت[١١٢].**

لقد حاولنا قبل ذلك توضيح مفهوم ق. ساويروس أن الاتحاد خلاصيٌ في جوهره. الله **الكلمة** قد صار إنسانًا، لكن لكي يسترد الإنسان. فبما أن ما أراد أن يسترده كان هو البشرية، فإن ما أراد بالضبط أن يجعله خاصته هو ناسوتًا حقيقيًا. لقد أشرنا للخلفية الكيرلسية لهذا، وهي واضحةٌ جدًا عند ق. كيرلس. لقد كتب في *"الكنوز" Thesaurus* يقول:

«καὶ ἐφ᾽ ἑκάστῳ τῶν ἀνθρωπίνως γεγονότων τὸν αὐτὸν ἐφαρμόζων λόγον, εὑρήσεις ἐν Χριστῷ τὰ τῆς σαρκὸς

---

[109] cf. EM p. 90.4-6.

[110] cf. EM p. 90.8-12, and Gregory Nazianzen, *Ep. C I (I ad Cled.)* PG 37.177C.

يؤكد ق. ساويروس ثانيةً على تجسدٍ حقيقيٍ، بالثبات على نفس الاقتباس من ق. غريغوريوس في *رسالته الثانية إلى أوكيومينيوس*، *Collected Letters* p. 190.6-8: «الذي يقول إن الإنسان قد تكوَّن أولاً، ثم بعد ذلك اعترشه الله، هو مدانٌ: لأن هذا ليس ميلادًا لله، بل هروبًا من الميلاد».

[111] cf. EM p .90.15-19, and Cyril, *QUSC*,PG 75.1264B (= Pusey edn. Vol. 7, p. 342.6-10).

[112] cf. EM p. 90.23-27.

πάθη κεκινημένα, οὐχ ἵνα κρατήσῃ, ὥσπερ καὶ ἐν ἡμῖν, ἀλλ’ ἵνα κινηθέντα καταργηθῇ τῇ δυνάμει τοῦ ἐνοικήσαντος τῇ σαρκὶ Λόγου, πρὸς τὸ ἄμεινον μεταποιουμένης τῆς φύσεως».

«ولكل أمرٍ من هذه الأمور البشرية ينبغي أن نُطبِّق نفس المنطق، ولهذا تجد أن كل أوجاع الجسد تتحرك في المسيح لا لكي تسود كما فينا بل لكي إذا ما تحرَّكَت تَبطُل بقوة **الكلمة** الذي سكن في الجسد، وهكذا تتغير الطبيعة البشرية نحو الأفضل»[١١٣].

في ضوء هذه الافتراضات – وهي بالضبط أن المسيح بقبوله للناسوت قد استرد البشرية – وَضَع ق. ساويروس استنتاجاته ضد سرجيوس. لقد اعترض عليه قائلاً: «كيف تُزيل عنه الخواص الإنسانية تمامًا، وهي التي قبلها **الكلمة** المتجسد بإرادته؟»[١١٤] لكن كما قُلنا، هناك طريقٌ مسدودٌ بالكامل بين سرجيوس وق. ساويروس. ببساطةٍ، إن ما اتخذه **الكلمة** لنفسه، والذي من المفترض أنه كان في عمليةٍ عَمديةٍ، هذا لم يهتم به سرجيوس: بدلاً من هذا، لقد قُلنا إنه يرى الاتحاد كشيءٍ مستقلٍ بذاته، وبالتالي طبيعة الاتحاد لن تُفهَم ولا يمكن فهمها في ضوء الغرض منه. على هذا النمط، سيكون اشتراك **الكلمة** في الألم قد سُلِب منه هدفه الخلاصي. لكن لو أُلغي هذا، سيكون الأمر عقيمًا ولا يمكن تفسيره. هكذا، كُلَّما اتجه مسيح سرجيوس نحو أن يُصبح كيانًا ثالثًا، لا

---

[١١٣] Cyril, *Thesaurus XXIV*, PG 75.397C. هذه الفقرة الرائعة قد اقتبسها دراتسيلَّاس، Dratsellas *op. cit.*, p. 209, note 2. وهذه الترجمة بحسب ترجمة د. جورج عوض، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، طبعة يوليو ٢٠١١م.{م}

[١١٤] EM p. 90.21-23. وللتأكد من إصرار ق. ساويروس على أن اشتراك **الكلمة** في الناسوت إرادي ومقصود، cf. EM p. 91.3-4; *Collected Letters* ,p. 184.13-85.2 *Philalethes* ,*op. cit.*, p. 186.7-16; p: 340.22-27.

هو إله تمامًا ولا إنسان تمامًا، كُلَّما سيكون هناك ميلٌ أقل للتأكيد على الفعل الخلاصي، وعلى الاشتراك في الإنسانية. رغم أن سرجيوس متطرفٌ في فكرته عن الطبيعة الواحدة، إلا أن أفكاره تحتوي على ثنائيةٍ عميقة بين الله والإنسان، مثل التي عند أسوأ النساطرة. كما قد رأينا، أراد سرجيوس إنكار أن المسيح، كناتجٍ للاتحاد، له خواصٌ إنسانيةٌ كاملةٌ، وقد حاولنا إظهار لماذا تورط في هذه النظرة. مع ذلك، فما يقوله سرجيوس قد يبدو أن به جزءًا من الحقيقة: فالمسيح مشى على الماء، شفى المرضى وعرف أفكار قلوب الناس، لذا كيف يتفق هذا مع امتلاكه الحقيقي لطبيعة إنسانية؟ لو فَهِم أحدٌ أن يسوع المسيح كان هو الله **الكلمة** الذي صار إنسانًا، فسيفهم أنه كان مختلفًا عن كل الناس الآخرين. فبأي شكلٍ يمكن تمييز هذا الاختلاف؟ إن كلاً من سرجيوس وق. ساويروس يُدرك هذا الاختلاف، وهكذا سنأتي ثانيةً إلى الاختلاف الموجود بينهما في وجهة النظر. سرجيوس، من وِجهة نظره الخارجية، يُجمِّد الاختلاف، ويراه من خلال ألفاظٍ ساكنةٍ static: المسيح أصبح لا يُشبه الله ولا يشبه الإنسان. ق. ساويروس أيضًا قد واجه هذه المسألة، لكنه عبَّر عن نفسه بذكاءٍ أكبر، وبألفاظٍ ديناميكية أكثر منها جامدة. لقد فهِم كيان المسيح **كعمليةٍ** أكثر من كونه **حَدثًا**. لقد ألمح إلى هذا مرة أُخرى في *الرسالة الثانية*، والتي سوف نفحصها بأكثر استفاضةٍ. لكن قبل التأمل في قوله هذا، دعونا نحاول توضيح طريقته في التفكير من خلال النموذج الذي استخدمناه قبلاً.

قبلاً، قد نظرنا إلى علاقة الاتحاد الموجودة بين الرجل الضرير والعصا، حيث أنه يستخدمها لاكتشاف العالم الموجود حوله. مِن جهة حقيقة أنهما صارا متحدين، لا يوجد أي شكٍ. بما أن الرجل يُركِّز اهتمامه على الأشياء التي يشعر بها، فقد صار غير مدرِكًا بالتمام لوجود العصا. لكن ما هي طبيعة هذا الاتحاد؟ إنه ليس مخلوطًا. إنه

ليس مجرد اقترانٍ خارجيٍ. إنه ليس مجرد حدثٍ للحظة، لكنه شيءٌ يمتد داخليًا إلى ما فوق الوقت. لقد أسميناه عمليةً فعَّالة قبلاً. لكن في هذه العملية، ما الذي يحدث للعصا؟ بدون شكٍ، إنها ستظل عصا، لكن بما أنها قد انخرطت في هذه العملية، فإنها ستكون غير مقيَّدةٍ بنفسها، بل تترك نفسها لمستوى أعلى من الفعالية. لقد وُهبَت خواصًا تفوقها، والتي رغم أنها لا تملكها بشكلٍ مستقلٍ، إلا أنها قد صارت تخُصها لكونها جزءًا من العملية المركبة. العصا تظل عصا، لكنها قد تحولت، وهذا التحول يمكن وصفه بمصطلحاتٍ حيويةٍ، وديناميكيةٍ. دعونا الآن نفكِّر في المصطلحات الخاصة بالتحول* الحادث للناسوت الذي اتخذه **الكلمة**.

وهكذا، لوصف الناسوت المُتَّخَذ، قال ق. ساويروس إنه غير قابلٍ للإذلال من جهة الخطية، لكن يمكن أن يتلقَّى قَطْع الحديد والعذابات الأخرى، لأن **الكلمة** المتجسد قد سمح لجسده بأن يُعاني من هذا حينما يريد هو[115]. ثُم، بالتعمق بشكلٍ أكثر وضوحًا في طبيعة التحول، أشار مرتين إلى كتاب القديس كيرلس، *"عن الإيمان المستقيم للملك ثيؤدوسيوس" De Recta Fide ad Theodosium* الذي قال فيه إنه بالضبط كما أن الجسد، لأنه قد صار جسد **الكلمة**، كان فوق قيود الموت والفساد، هكذا أيضًا النفس، لأنها قد صارت نفس مَن لا يعرف أن يُخطئ، قد امتلكت مكانةً ثابتةً غير متغيرةٍ في كل الأمور الجيدة[116].

---

* نؤكد ثانيةً أن التحول هنا ليس معناه استحالة طبيعة الناسوت إلى اللاهوت، بل تحول **صفة** عنصر الناسوت (إعادة تشكيله) إلى جسد الله **الكلمة**، مع بقاء الجوهر كما هو بدون تغييرٍ.{م}

[115] cf. EM p. 91.14-18.

[116] cf. EM p. 92.9-15, 18-24. مسألة الطبيعة عديمة الإثم للمسيح قد ناقشها Dratsellas بشكلٍ ممتازٍ في *op. cit.*, pp. 224-226، في سياق الكلام عن تبادل الخواص في مفهوم ق. كيرلس.

كما قُلنا، نحن سوف نعود إلى ذلك في فحصنا *لرسالة ق. ساويروس الثانية*. لكنها ليست نقطة جديدة، بل فقط إيضاحٌ لِما قد رأيناه بالفعل. القضية هي الأمور الناتجة عن كون الناسوت قد أُمتُلك مِن قِبَل **الكلمة**، وكما قد حاولنا أن نقول بالفعل، فإن الامتلاك من قِبل **الكلمة**، عند ق. ساويروس وق. كيرلس، هو شيءٌ فعالٌ، إراديٌ وخلاصيٌ.

إن اهتمام ق. ساويروس بهذه الجزئية كان لأجل التأكيد على الناسوت الحقيقي المُتَّخَذ من قِبل **الكلمة**. **الكلمة** ظل كما هو، حتى لو أنه قد صار جسدًا[١١٧]، ولم يحدث منه أي رفضٍ للجسد، ولا أي تغييرٍ للجوهر البشري[١١٨]. أيًا كان، ففي اقتباسٍ ختاميٍ من *De Recta Fide* للقديس كيرلس، قد أفسد سهوًا الكثير من التقدم الذي ربما يكون قد حققه مع سرجيوس.

رغم أن هدف ق. كيرلس هو التعليم باتحادٍ حيوي وخلاصي، إلا أنه يوجد أحيانًا شد وجذب في لغته بين أنواع التعبيرات الأكثر ديناميكيةً والأكثر سكونًا. في هذه المرة، تكلم ق. كيرلس عن المسيح على أنه قد «تركب لكي يكون واحدًا في المنتصف من الخواص البشرية ومن تلك التي تفوق البشر»[١١٩]، وكما قد سبق بالفعل أن رأينا من خلال فحصنا لسرجيوس، أنه قد التقط هذه العبارة معتبرًا إياها تشجيعًا لفكرته عن أن المسيح، كناتجٍ للاتحاد، هو نوعٌ جديدٌ، وكيانٌ ثالثٌ[١٢٠]. في الواقع، لا يوجد أي تأثيرٍ إضافيٍ لما حاول ق. ساويروس أن يفعله (بهذا

---

[117] cf. EM p. 93.2-3.
[118] cf. EM p. 93.11-12.
[119] EM p. 92.28-30. Cyril, *De Recta Fide ad Theod.*, PG 76.1193B (= Pusey edn. Vol. 7, p. 134.13-14): *«ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν εἰς ἕν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος»*.
[120] cf. EM p. 102.8; p. 121.2 ff; p. 161.6 ff.

الاقتباس). لقد حاول ق. ساويروس على الأقل مرتين[١٢١] أن يقتبس من *"رسالة القديس كيرلس لڤاليريانوس" Valerian of Iconium*، مُنكرًا فيها بوضوحٍ أن الله والإنسان قد اجتمعا لأجل صُنع "مسيحٍ". بل **الكلمة**، الذي هو الله، قد شاركنا في اللحم والدم.

«ἵνα Θεὸς ἐνανθρωπήσας νοῆται, καὶ τὴν ἡμετέραν σάρκα λαβὼν, καὶ ἰδίαν αὐτὴν ποιησάμενος»

«لكي يُعتبر إلهًا متأنِّسًا، وقد أخذ جسدنا، وجعله خاصًا له»[١٢٢].

يمكن للمرء رؤية نفس اللغة الخطيرة عند ق. غريغوريوس النزينزي، الذي كان، بالتأكيد، مصدرًا لكلٍ مِن سرجيوس وق. ساويروس[١٢٣].

---

121 *Collected Letters*, pp. 230.14-231.4; *Philalethes, op. cit.*, p. 305.9-13.

هذه النقطة قد التقطها ليبون، *op. cit.*, p. 488، «من الواضح بالتأكيد في تعبير "طبيعة واحدة مُركبة" (*μία φύσις σύνθετος*)، أن الطبيعة الواحدة هي ليست "**للكلمة** بدون جسدٍ" (*Λόγος ἄσαρκος*)، وأن اللاهوت، بتعبير "مُركبةٍ" لم يشترك مع الناسوت في جوهرٍ محددٍ بشكلٍ مختلطٍ، لكنه قد اتخذ الناسوت في الاتحاد والوحدانية في وجودٍ منفردٍ".

122 PG 77.257D.

١٢٣ في *رسالته الأولى إلى كليدونيوس*، كتب ق. غريغوريوس عن الطبائع يقول: «لأن كليهما واحدٌ بالاندماج» *«τὰ γὰρ ἀμφότερα ἕν τῇ συγκράσει»*، PG 37.180A؛ وفي عظته اللاهوتية الرابعة قال:

«εἰ γὰρ καὶ τὸ συναμφότερον ἕν, ἀλλ' οὐ τῇ φύσει, τῇ δὲ συνόδῳ τούτων. Τί ἂν γένοιτο γνωριμώτερον;». PG 36.113B

«لأنه وإن كان مجموع الاثنين واحدًا، لكن هذا ليس من جهة الطبيعة بل من جهة اتحادهما. وماذا يمكن أن يُعرف أكثر من ذلك؟». وكما لاحظ Sellers (*op. cit.*, p. 76. n. 6) أن ق. غريغوريوس باستخدامه لجملة «ليس بالطبيعة» *«ἀλλ' οὐ τῇ φύσει»*، قد رفض الفكر الأوطاخي، لكنه كان يحتاج أن يكون أكثر وضوحًا، وكان من الأفضل استخدام لفظ "واحدٍ" [(*εἷς* /*هيس*) للمفرد المذكر وتعني شخصًا واحدًا] أفضل مِن "واحدٍ" [(*ἕν* / *هِن*) للمفرد المحايد وتعني شيئًا واحدًا].

إن ناتج الاتحاد ليس هو "مسيحٌ" من نوعٍ جديدٍ[١٢٤]، وبالتالي فإن فعاليته his activity ليست شيئًا موحَّدًا له صفة ثابتة في ذاتها، بل شيءٌ تكييفيٌ، يتضمن التأثير المتبادل للعطاء والأخذ كما قد قُلنا سابقًا[١٢٥].

---

[١٢٤] راجع ما قاله يوحنا الدمشقي في: *De Fide Orthodoxa*, Bk. 3, Ch. 3 (PG 94.993A). حيث يرى يوحنا بكل وضوحٍ أنه لا يوجد شكلٌ متوقَّعٌ لفئة المُسحاء، لأن المسيح ليس فردٌ من فصيلٍ مُعَينٍ.

[١٢٥] هذه النقطة قد تتساوى فيها بعض المسائل مع حُكم Sellers، حيث يؤكد أن ق. ساويروس قد تبنَّى فكرة "فعاليةٍ واحدةٍ مُركبةٍ" (*μία ἐνέργεια σύνθετος* / *ميا إنرجيا سينثيتوس*) من ديونيسيوس المُزيف Pseudo-Dionysius، وهو ما يُعبِّر عمَّا كان يعنيه معلمي الإسكندرية وأنطاكية. ربما يكون الأمر كذلك، لكن قد يقترح أحدٌ أن ما يعنيه ق. ساويروس مختلفًا تمامًا عن ما عناه ديونيسيوس. فإن ق. ساويروس يقتبس من رسالة ديونيسيوس المزيف الرابعة في رسالته الثالثة المُحيِّرة جدًا *إلى القمص يوحنا*،
(pp. 309-310 in Franz Die *kamp: Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, Münster, 1907).
«ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος»
قائلاً:«ولكن الله بعد أن صار رجلاً تصرف بفعاليةٍ إلهيةٍ – بَشريةٍ جديدةٍ فينا».
Diekamp, *op. cit.*, p. 309.19-20; Ps-Dionysius PG 3.1072C.
وقد كتب ليبون بثقةٍ أكيدةٍ يقول: «إن فحْص نَص ديونيسيوس لم يكن تحرُّكًا خاصًا من ق. ساويروس، لكنه بُناءً على دعوةٍ من آخرين». راجع:
Lebon, *"Le Pseudo-Denys L'Areopagite et Severe d'Antioch"*, RHE, 26 (1930), p. 894.
لذا فاستخدام ق. ساويروس لتعبير "فعاليةٍ مُركَّبة" (*ἐνέργειαν σύνθετος*) في رسالته إلى القمص يوحنا (Diekamp, *op. cit.*,p. 310.4) كان نتيجةً للاقتباس من ديونيسيوس. وفي نفس المقالة (RHE, 26, p. 895)، كَتب ليبون يقول إن «تعبير (إلهي – بشري) يُقال إمَّا للدلالة على الطبيعة، أو على الأقنوم، أو على فعالية فعل التجسد، ولا ينتمي إطلاقًا لغير ذلك. لذا فنحن نَحكُم على مصطلحات ق. ساويروس الخريستولوچية العقائدية من خلال⇐

يمكننا أن نتعامل مع النقاط المتبقية في الرسالة بسرعةٍ. لو أن سرجيوس قد فهِم كل نقاط ق. ساويروس، فيتوجب عليه، كما يَطلب منه ق. ساويروس، أن يعترف بعمانوئيل من طبيعتين، ولا يُنكر الاختلاف والهوية فيما يتعلق بوجود الصفة الطبيعية للطبيعتين اللتين تكوَّن منهما المسيح في الاتحاد[١٢٦]. إنه مرة أخرى يفضَح أية فكرةٍ عن الثنائية بعد الاتحاد، ويُنكر أنه عِوضًا عن الثنائية يقدِّم "طبيعتين متحدتين"[١٢٧]. هو

⇐ النصوص». وحينما قارنها بعبارة ديونيسيوس، استنتج أن ق. ساويروس «لم يفهم الفعالية "الإلهية- الإنساني" سوى بأنها فعاليةٍ مُركَّبةٍ لكنها فريدةٌ» *op. cit.*, pp. 894-895. لقد أظهرنا بالفعل الإصرار على الفعالية الإنسانية للمسيح عند ق. كيرلس وق. ساويروس. هذا الإصرار لم يكن موجودًا عند ديونيسيوس المزيف. وعن فكرة ديونيسيوس عن المسيح كَتَب René Roques: «إن تبادل الخواص قد ذهب بعيدًا إلى أنه لا يوجد تمييزٌ حقيقيٌ بين أقوال المُخلِّص. يسوع لم يعُد له اسم إنسانٍ، بل فعل مزدوج، والذي اقتناه هو نتيجةً لما يُنسَب للبساطة (يسوع البسيط)، وللوحدة والسِمة الكامنة المشابهة لله». و«سمات فعل الشخصية الإلهية إذًا كانت واضحةً بسهولةٍ في مُجمل الفعل، وبالتالي فإنّ بحثنا عن التعليم عن ناسوت المسيح سوف يُصبح عقيمًا».
(René Roques*: L' Univers Dionysien: Structure Hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys*, Lyon, 1954, pp. 310 and 312).
وبسبب هذا النقص لوجود اهتمامٍ بالدور الخلاصي للناسوت في المسيح، سنقول إن ما عناه ديونيسيوس المزيف لا بُد وأن يكون مختلفًا تمامًا عما كان يعنيه ق. ساويروس. ليبون قد كرَّس مقالتين لتفنيد ادعاء P. J. Stiglmayr أن ديونيسيوس المزيف هو في الحقيقة ق. ساويروس الأنطاكي. (Vol. 26, 1930, pp. 880-915 and Vol. 28, 1932, pp. 296-313).

[126] cf. EM p. 93.24-28.

[١٢٧] cf. EM p. 93.28-94.8. الدفاع الخلقيدوني، على يد نيفاليوس ويوحنا النحوي، قد ادَّعى تجنب النسطورية، في التعليم بطبيعتين متحدتين وليستا مفترقتين. للاطلاع على هذا وعلى رد فعل ق. ساويروس، انظر:

Lebon, *Chalkedon*, p. 503 ff.

أيضًا، ولسوء الحظ، يقتبس مثالاً أخر من الاستخدامات اللغوية الأكثر جمودًا لدى ق. كيرلس، من *الرسالة الثانية لسوكّينسوس* *Succensus*:

«*δι' ἀμφοῖν δὲ τὸ ἕν ἀποτελεῖσθαι ζῶον*»
«والكائن الحي الواحد يَكتمِل كيانه من كليهما»[١٢٨].

كما حُذِّرَ سرجيوس كذلك من التفكير بأن الأمور الجسدية فقط هي التي يمكن أن تكون لها صفةٌ طبيعيةٌ[١٢٩].

في كلمة نُصحٍ ختامية، يقترح ق. ساويروس على سرجيوس أن يترُك المسائل العقائدية لمَن هم أكثر نُضجًا، وأنه لو اضطر بعد ذلك للكلام، فليُقدِّم فقط قانون الإيمان النيقاوي[١٣٠]. يختم ق. ساويروس الرسالة بمباركة سرجيوس والصلاة لأجله.

128 EM p. 94.15-17 and PG 77.245B (= ACO, 1, 1,6a, p. 162.8-9).

129 cf. EM p. 94.18-95.11. cf. also Lebon, *op. cit.*, p. 538 (and note 15). حيث يوجد تعليقٌ مفصَّلٌ

130 cf. EM p. 95.16-96. L

الفصل السابع

تحليل رسالة

القديس ساويروس الثانية

رسالة ق. ساويروس الثانية لسرجيوس متجوِّلة وتكرارية. إنها تتعامل بالفعل قليلاً مع ما لم يُمَس قبلاً على الأقل. إن هدفنا في مقدمة *رسالة ق. ساويروس الأولى* كان هو تقديم مدخلٍ للقارئ إلى نظام ورؤية ق. ساويروس. والآن بما أنه قد صار لنا هذا الإطار، يمكننا أن نتعامل مع جِداله باختصارٍ أكثر. ولأن هذه *الرسالة الثانية* هي أكثر سهولةً وأكثر وضوحًا للمعنى، فسوف نُقدِّم الجدال في إطارٍ، ونقاط ق. ساويروس سوف يُشار إليها بالرجوع إلى الهيكل الذي قد شرحناه سابقًا، بينما تُضاف الملاحظات إلى النواحي التي سوف تَظهر بشكلٍ جديد.

يبدأ ق. ساويروس بقوله إنه من خلال رسالته السابقة، كان يجب أن يُعرِّف سرجيوس بوجوب الاعتراف بهوية الصفة الطبيعية للطبيعتين اللتين منهما المسيح الواحد. لقد شدَّد على أن هناك شخصًا واحدًا وأقنومًا (هيبوستاسيس) واحدًا في المسيح: أي أن هناك فقط فاعلاً واحدًا، وطبيعة واحدة فقط تخُص **الكلمة**، هي الطبيعة المتجسدة[1]. لقد شكر سرجيوس على أمانته في السؤال، قائلاً إنه يرحِّب برجلٍ له عقلٌ مستفسِر، ولا يوافقه فقط في الرأي. فمِن جهته، هو مستعدٌ تمامًا للدخول في مناقشةٍ، شريطة أن تبقى هذه المناقشة في حدود المعقول[2].

يعيد ق. ساويروس فتح المناقشة باقتباس عبارةٍ لسرجيوس من ق. كيرلس، والتي قد اقتبسها سابقًا في *الرسالة الأولى*[3]. كتب ق. كيرلس يقول:

«Παρενηνεγμένου γε μὴν εἰς μέσον ἡμῖν μυστηρίου τοῦ κατὰ Χριστὸν, ὁ τῆς ἑνώσεως λόγος οὐκ ἀγνοεῖ μὲν τὴν διαφορὰν, ἐξίστησι δὲ τὴν διαίρεσιν· οὐ συγχέων [τὰς φύσεις] *ἤ ἀνακιρνῶν τὰς φύσεις».*

[1] cf. EM p. 103.18-27.
[2] cf. EM p. 103.27-104.16.
[3] cf. EM p. 77.23-26.

«لكن حينما يوضع أمامنا السر الخاص بالمسيح، فإن أسلوب الاتحاد لا يتجاهل الاختلاف (بين الطبيعتين)، ولكن من الناحية الأخرى يستبعد التفريق (بينهما)؛ فهو لا يشوش ولا يخلط الطبيعتين»[٤].

الهدف من هذا الاقتباس هو أنه بالرغم من كون الاختلاف بين الطبيعتين مُصانًا (لأسبابٍ خلاصيةٍ تمامًا)، إلا أن الانقسام غير موجودٍ (لأسبابٍ خلاصيةٍ أيضًا)[٥]، لكن هذه الصيانة ليست من خلال التشويش أو الاختلاط. سرجيوس قد أظهر في *الرسالة الثانية* أنه لا يفهم حالة الاتحاد بشكلٍ آخرٍ غير التشويش والاختلاط، ويُصِر على أن ما هو مفهومٌ عن الطبيعتين أنهما قد اختلطتا، مُدَّعيًا أنه يتبع ق. غريغوريوس النزينزي في هذا[٦]. المشكلة الحقيقية، التي قد رأيناها قبلاً، هي أن سرجيوس يفهم مشكلة الاتحاد بطريقةٍ مختلفةٍ عن طريقة ق.

---

[4] Cyril, *Adv. Nest. Lib. II*, PG 76.85 A-B (= Pusey edn. Vol. 6, p. 113.11-14).

[٥] قارن بما كتبه ق. كيرلس ضد الذين:

«ἀναβοθρεύουσι τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὴν ῥιζαν: Οὐ γὰρ γεγονότος σαρκὸς τοῦ Λόγου οὔτε τοῦ θανάτου κατεσείσθη τὸ κράτος, κατήργηται δὲ κατ' οὐδένα τρόπον ἡ ἁμαρτία».

«نزعوا أصل خلاصنا، لأنه (إن صحَّ رأيهم) فلا يكون الكلمة صار جسدًا، ولا يكون سلطان الموت تزعزع، ولا تكون الخطية قد أُبطلت بأي حال من الأحوال!!». قارن:

QUSC, PG 75.1268 D (= Pusey edn. Vol. 7, p. 345.17، 19-21).

لمراجعة فكرة ق. ساويروس عن التركيب، انظر:

Lebon, *Chalkedon*, pp. 474-7.

[٦] قارن بما قال سرجيوس في EM p. 99.11-27. لقد رأينا بالفعل أن القضية ليست أن ق. غريغوريوس يُعلِّم بوجود اندماجٍ. قارن *Or. XXX* PG 36.113B ولغة الآباء الكبادوك التي قد تسبب الحيرة، قد شرحها Sellers جيدًا ودافع عنها، في كتابه *Two Ancient Christologies, op. cit.*, pp. 75-8 .

غريغوريوس، وق. كيرلس، أو ق. ساويروس. إنه يحاول أن يفهم ويعبِّر عن نوعٍ ما من الاتحاد الداخلي.

ق. ساويروس يقول الآن لسرجيوس أن يفهم وأن يبذل جُهدًا حقيقيًا لأجل الفهم[٧]. لقد أظهر أن الاقتباس من ق. كيرلس لا يُنكِر فقط الاختلاط والتشويش، بل يُقدِّم في الحقيقة فكرة عن الاتحاد، لكن بمصطلحاتٍ حيويةٍ، بمصطلحاتٍ عن فعالية **الكلمة**. **الكلمة** قد اشترك في اللحم والدم، بالضبط كما يشترك معنا الأطفال في نفس الأشياء[٨]. ق. ساويروس الآن يُقدِّم هذا المَجاز: إن تركيبنا كبشرٍ ليس مخلوطًا ولا تجاورًا (وبهذا يمكن رؤية أن الخيارين "اختلاط أو تجاور" لا يشكِّلان الاحتكار التام لنماذج الاتحاد)، لكنه غير مُعبَّر عنه، ومع ذلك فهو أقل روعةً من الاتحاد الموجود في عمانوئيل. وعلى هذا الأساس، لماذا نكون نحن مُضطَرين لتطبيق هذه الحالات من الاختلاط، والتجاور أو التشويش على عمانوئيل؟[٩] لقد شدد على هذه النقطة بالإشارة إلى ق. كيرلس: حقيقة الاتحاد قد تتم بطُرقٍ مختلفةٍ، على سبيل المثال، بالتجاور (*παράθεσις* / *باراثيسيس*) أو بالخلط (*μίξις* / *ميكسيس*) أو بالمزج (*κρᾶσις* / *كراسيس*). لكن اتحاد الله **الكلمة** بطبيعتنا ليس بواحدةٍ من هذه الطرق، بل هو يفوق إدراكنا. أمَّا بالنسبة لنا، فإن عدم الفهم وعدم التعبير ليسا غريبين عنَّا: إن تركيبنا يفوق إدراكنا، حتى لو كان هذا أقل من الحقيقة تمامًا، لكن الاتحاد الموجود في عمانوئيل يمكن أن يُفهَم كشيءٍ غير هذا[١٠]. لقد كان بالفعل لدينا قَبلاً سبب للتأمل في قيمة صورة الاتحاد في الإنسان كتوضيحٍ للاتحاد الموجود في عمانوئيل. إنه توضيحٌ مفيدٌ، والذي يظهر فيه اتحاد الإنسان بشكلٍ ديناميكيٍ أكثر من كونه

[7] cf. EM p. 104.27-105.2.
[8] cf. EM p. 105.4-11.
[9] cf. EM p. 105.12-17.
[10] cf. EM p. 106.9-20.

جامدًا، لكنه مازال اتحادًا مُستقلاً بذاته. يعود ق. ساويروس الآن إلى سرجيوس. كيف استطاع سرجيوس ألَّا يرى أن لدينا هنا اتحادٌ ليس هو أوطاخيًا (يتضمن اختلاطًا أو تشويشًا) ولا هو نسطوريًا (يعتمد على التجاور)؟[١١] ألا يستطيع سرجيوس أن يرى أن هناك شيئًا أخر مُتضمَّن؟[١٢] إن قصد ق. ساويروس هو أن لدينا هنا اتحادٌ يمكن فقط أن يُفهم في ضوء الهدف الخارجي والخلاصي. لكن سرجيوس، والذي يرى الاتحاد كشيءٍ مستقلٍ بذاته، قد تورط برؤيته لاتحادٍ داخلي: بالنسبة له، نحن مضطرُّون للكلام عن طبيعتين ما لم نعترف قبلاً بأن المسيح كان له جوهر واحد وصفة واحدة. بينما كان هذا هو موقف سرجيوس، اقترح ق. ساويروس أن هذا الادعاء بالنسبة له هو مجرد خداعٍ بأنه يتفق مع ق. ساويروس في الاعتراف بوجود اختلافٍ وهويةٍ في الصفة الطبيعية لكل طبيعةٍ[١٣].

وهكذا، يظن سرجيوس أنه من المستحيل القول بأن المسيح واحدٌ (داخليًا، وجامدًا في ذاته) ما لم يتحول إلى جوهرٍ واحدٍ. ثم يسأله ق. ساويروس الآن عن معنى "اختلاطٍ بدون تشويشٍ": وهي فئة الاتحاد التي يبدو أن سرجيوس يستخدمها[١٤]. إنه يُقدِّم إجابته الخاصة مِن خلال أقوال ق. كيرلس: كلمة "واحدٍ" ليست حِكرًا فقط على الأشياء البسيطة، لكنها قد تُطبَّق أيضًا على الوحدات التي قد اجتمعت بالتركيب. وبهذا، فإن كلمة "واحدٍ" يمكن تطبيقها ليس فقط على الأشياء البسيطة في باطنها، والتي لها صفة واحدةٌ، لكن كذلك يمكن استخدامها للتعبير عن

---

[١١] قارن Severus, *Philalethes, op. cit.*, p. 326.22-26. التشويش والافتراق ليسا هما البدائل الوحيدة: العناصر التي لا تتشوش ليست بالضرورة منقسمةً.

[12] cf. EM p. 106.21-27.

[13] cf. EM p. 106.27-107.1.

[14] cf. EM p. 107.6-11; and p. 100.16-17.

فواعلٍ فرديةٍ[15]. العناصر التي تُشكِّل الإنسان هي مختلفةٌ وليست من نفس الجوهر، لكنها تُكمِّل رجلاً واحدًا: أي أن هذه العناصر التي هي ليست من نفس الجوهر لا تظل مستقلةً، لكنها تُشكِّل فاعلاً واحدًا فعالاً[16]. بالمِثل، الطبيعة الواحدة لله **الكلمة** المتجسد لا تتضمن وجود تشويشٍ أو خلطٍ (لأن هناك طبيعة واحدة ببساطةٍ)، ولا تتضمن أن الطبيعة الإنسانية قد أُزيلت أو سُلِبت. يكفي أن نقول إن **الكلمة** كان "متجسدًا"، لإظهار أن الطبيعة الإنسانية لم تَقِل قيمتها أو تُحذَف[17]. النقطة التي يحاول ق. ساويروس تحقيقها من خلال ق. كيرلس ربما قد ظهرَت لنا بشكلٍ واضحٍ في كتاب ق. كيرلس الذي يسمَّى *"أن المسيح واحد" Quod Unus Sit Christus*. وفيه طُرِح على ق. كيرلس السؤال أنه لو كانت طبيعة **الكلمة** المتجسد هي واحدة، بالتأكيد سيحتاج المرء

---

[15] cf. EM p. 107.18-21. ومرجع ق. ساويروس هنا هو ق. كيرلس. انظر:
Ep. XLVI (Ep. II ad Succ.),PG 77.241 B (= ACO I, 1, 6a, p. 160.2-4).
وفي فقرةٍ مشابهةٍ ومهمةٍ في *QUSC*، قال ق. كيرلس إن الإنسان مثلنا هو واحدٌ، وله طبيعةٌ واحدةٌ، رغم أنه غير بسيطٍ:
«καίτοι τὸ μονοειδὲς οὐκ ἔχοντος». PG 75.1292A (= Pusey edn. Vol. 7, p. 365.3)
البساطة ليست هي المقياس الوحيد للوحدة: قارن
QUSC, PG 75.1289B-C (= Pusey, p. 363.19-28)
حيث أنكر ق. كيرلس أن تساوي جوهر الطبيعتين كان مطلوبًا لأجل الوحدة.

[16] للاطلاع على إصرار ق. ساويروس على عدم تساوي جوهر العناصر، قارن على سبيل المثال ما جاء في *Philalethes*, op. cit., p. 240.3-4. وعن إصرار ق. كيرلس أن العناصر (*ἕτερον .. ἕτερον*) «شيء .. وشيء آخر»، قارن: Adv. Nest. Lib. III, PG 76.160D (=Pusey edn. Vol. 6 p. 171.10-12); *QUSC*, PG 75.1292A (= Pusey, Vol. 7, p. 364.17-21).

[17] cf. EM p. 108.1-5.

لأن يقول إن شيئًا من الاختلاط والتشويش قد حدث، وأن طبيعة الإنسان قد فُقدت؟ لأن ما هي طبيعة الإنسان، بالمقارنة بمجد اللاهوت؟[١٨]

رد ق. كيرلس كان نموذجيًا، ورائعًا بالحقيقة: إنه ليس مستحيلاً على الله الذي أحب الإنسان أن يجعل نفسه محتمِلاً لأحكام الإنسانية[١٩]. لقد أشار إلى الله الذي جاء في صورة نارٍ في العُليقة في البرية: ولكن كيف تكون الشجرة شيئًا غير متحد بالنار؟ النقطة هي أنه، بالنسبة لهؤلاء الذين لهم أعيُن تراها، يوجد هنا اتحادٌ من النوع الذي فيه الناسوت، ليس مُهمَلاً، لكنه مُدعَّمٌ بشكلٍ مخصوص وحقيقي. مرة أخرى نرى الحاجة الكاملة لإدراك البُعد الخلاصي للاتحاد. هذه النقطة تُقدِّم بشكلٍ ذكيٍ جدًا السؤال عن وضع الناسوت في الاتحاد الخلاصي. إنه ليس مستقلاً؛ ليس منقوصًا، فما هو دوره إذًا؟ يَصِل ق. ساويروس إلى هذا السؤال بإيجازٍ. لقد بدأ بتتويج المناقشة عند هذه المرحلة.

يُقدِّم لنا ق. ساويروس اقتباسًا إضافيًا من *Quod Unus Sit Christus* بأنه ليس ما هو بسيطٌ فقط هو الذي يُدعى "واحدًا"، ثم يُقدِّم مِن كتاب *"عن الثالوث لإرميا" De Trinitate ad Hermiam*[*]، أن الله **الكلمة**، بدون إتلافٍ مِن أي نوعٍ، ومحافظًا على مجد طبيعته، قد اتخذ ناسوتًا، وأُدرِك أنه ابنٌ واحدٌ من طبيعتين[٢٠]. ثم يعود بعد ذلك للهجوم: لو أن التركيب، كما سمع سرجيوس مِرارًا كثيرةً، يفوق العقل والوصف، فلماذا يلجأ سرجيوس للاختلاط والتشويش لأجل فهم الاتحاد؟

---

[18] cf. *QUSC*, PG 75.1292C (= Pusey, Vol. 7, p. 366.1-5).

[19] cf. *QUSC*, PG 75.1293A (= *ibid*., p. 366.17-18) Pusey's translation.

[*] وهو موجود في برنامج TLG بِسم: *De Sacnta trinitate dialogi*.{م}

[20] cf. EM p. 108.5-24.

لو أن التأنس يُشبه الخلْط، وأحد المكونات قد كَفَّ عن كونه ما هو، فلن يكون هناك شيءٌ عجيبٌ في ذلك[٢١].

يُشير ق. ساويروس الآن إلى ق. أثناسيوس. لقد افترضنا بالفعل أن سرجيوس قد أظهر اتحاد التجسد كما لو كان من الخارج. لقد كان نوعًا من السالكين لاهوتيًا، الذين يرفضون فهم البُعد المقصود للاتحاد. لقد بدأ، بحسب تصورنا له، بطبيعتين خاملتين موجودتين من قَبل، ومُشكلته كانت هي كيفية توحيدهما. لأجل هذا، كان سؤاله هو "كيف؟"؛ "بأيَّة طريقةٍ؟". التجسد قد صار مُشكلةً تحتاج فقط لحَلٍ فنيٍ. السؤال عن "كيف؟" قد أعماه عن السؤال "لماذا؟" و"مَن؟"، وهذان السؤالان كانا سيأخذانه إلى داخل هدف **الكلمة**. هذا هو قصد ق. أثناسيوس: **فبالسؤال عن الأسئلة الخاطئة، اعتقد الهراطقة بمكانٍ للسُكنى بدلاً من التجسد، وبعملٍ إنسانيٍ بدلاً من الاتحاد والتركيب**[٢٢].

الآن يُطوِّر ق. ساويروس النِقاش بالتحول إلى مسألة وضع الناسوت في الاتحاد الخلاصي الذي يشرحه. ثم يعود مرة أخرى إلى سرجيوس: كيف يمكن لسرجيوس أن يخلط بين ما يقوله وبين تعاليم نسطور؟ أي كيف لا يرى سرجيوس أن دور ووضع الناسوت عنده (عند ق. ساويروس) في الاتحاد مختلفٌ عمَّا هو عليه في مفهوم نسطور؟ لو قُلنا مع ق. ساويروس إن الله **الكلمة** نفسه قد اتخذ لنفسه تركيبنا واشترك معنا في اللحم والدم، فإننا لا نقول إن رضيعًا مستقلاً قد تكوَّن أولاً في الرحم، ثم مِن خلال حُب المُصاحبة سكن **الكلمة** فيه، وأعطاه لقب ورُتبة الابن[٢٣]. لإثبات أن هذه هي رؤية النساطرة لدور الناسوت، اقتبس ق.

---

[21] cf. EM p. 108.25-109.4.
[22] cf. EM p. 109.5-23.
[23] cf. EM p. 109.25-110.2.

ساويروس قطعةً صغيرةً[٢٤] قد سبق أن اقتبسها ق. كيرلس من ديودور Diodore. وفيها، قيل إن رأي ديودور هو أنه بينما كان ربنا في بطن العذراء، لم يكن قد أخذ رتبة البنوة Sonship، لكن حينما تكوَّن وأصبح هيكل الله **الكلمة** الذي قَبِل الابن الوحيد، اتخذ رُتبة الاسم، واشترك هو نفسه في الرُتبة نفسها[٢٥]. ضد هذه النظرة، اقتبس ق. ساويروس من ق. كيرلس قوله: في البداية الأولى عندما أصبح الجسد ثابتًا في الرحم، كان مُقدسًا كجسد المسيح، ولم يَرَ أحدٌ أي وقتٍ لم يكن فيه هذا الجسد يخُصه[٢٦]. الآن، ما هي أهمية هذا الاختلاف في طريقة فهم الموضوع، وما معناه؟

لقد قُلنا إن ق. ساويروس يُحاول توضيح الدور والوضع المستمر للناسوت في الاتحاد. لقد أصَّر هنا على أن الناسوت لم يكن له أي وجودٍ مستقلٍ أبدًا: لم يكن في لحظةٍ ما غير مُنتمٍ **للكلمة**. لكن لو أنه لم يكن أبدًا موجودًا بشكلٍ مستقلٍ، فما هو موقفه بالتحديد؟ لقد جعل ق. ساويروس نفسه واضحًا في *الرسالة الثانية* (الرائعة) *لأوكيومينيوس* Oecumenius، والتي كتبها أثناء أُسقفيته[٢٧]. يبدو أن أوكيومينيوس اعتقد أن الطبيعتين اللتين تكون منهما المسيح كانتا عموميتين، تُخفيان الكثير من الأقانيم. لإبعاده عن هذا الرأي الخاطئ، سأله ق. ساويروس سلسلةً من الأسئلة. هل يُسمِّي أوكيومينيوس الجسد الذي وحَّده الله **الكلمة** بنفسه إراديًا، عيِّنةً أم عموميًا: أي، هل كان أقنومًا واحدًا له نفس،

---

[٢٤] هذا الجزء موجودٌ فقط بالسريانية في *Philalethes, op. cit.*, p. 140.2-12. وباللاتينية في مجموعة ميني Migne.

[25] cf. EM p. 110.7-11.

[26] cf. EM p. 110.16-19. cf. *Philalethes, op. cit.*, p. 140.14-21. وأيضًا هذه الفقرة محفوظةٌ فقط بالسريانية.

[27] *Collected Letters*, pp. 186-194.

أم كان كل عموم البشرية؟[٢٨] لقد كان جسدًا واحدًا له نفس. وبالتالي، يقول ق. ساويروس إنه لم يكن اتحادًا لعُموميات، بل "لأقانيمٍ خاصة"[٢٩]. نحن نعرف هذا جيدًا، وقد قابلنا هذا المُصطلح من قَبل. لكن ق. ساويروس الآن يضيف: «ولا تظن أن الأقانيم في كل الحالات لها شخصٌ محددٌ مخصصٌ لها، وبالتالي سيُظَن أننا مثل نسطور المُلحد، نتكلم عن اتحاد أشخاصٍ»[٣٠]. لقد أعاد ق. ساويروس النقطة اللاهوتية إلى مكانها: لقد اقتبس من *رسالة أثناسيوس إلى چوفيان* Jovian:

«Ἅμα γὰρ σὰρξ, ἅμα Θεοῦ Λόγου σὰρξ .... ἐν αὐτῷ γὰρ καὶ τὴν ὑπόστασιν ἔσχεν».

«منذ لحظة أن وُجد جسده، فهو في الحال جسد الله الكلمة... لأنه (أي الجسد) اكتسَب فيه (أي في كلمة الله) أيضًا أقنومه»[٣١]، ومن *رسالة ق. كيرلس الثانية لنسطور*:

«οὐ γὰρ εἴρηκεν ἡ γραφὴ, ὅτι ὁ Λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἥνωσων ἑαυτῷ, ἀλλ' ὅτι γέγονε σάρξ».

«لأن الكتاب المقدس لم يقل إن الكلمة قد وحَّد بذاته شخص إنسانٍ، بل إنه قد صار جسدًا»[٣٢].

لكن تواجد هذه النقطة هو المهم في سياق كلامنا. الناسوت المُتَّخَذ ليس مستقلاً، لكنه مع ذلك حقيقيٌ وواقعيٌ. **إنه أُقنومٌ hypostasis، لكنه ليس مُشَخصَن non-prosopic**. لقد وجد ق. ساويروس طريقةً

[28] *Ibid.*, p. 188.7-9.

[29] *ibid.*, p. 188.13. cf. p. 189.4-5. (*قنومي ديلنيي* / ܩܢܘܡܐ ܕܝܠܢܝܐ)

[30] *Ibid.*, p. 189.5-7. (The English is Brooks' translation.)

[31] PG 28.532A, and *Collected Letters*, p. 191.2-4.

[32] T. H. Bindley and F. W. Green, *The Oecumenical Documents of the Faith*, (London, 1950) p. 96.88-90 (= Pusey edn. Vol. 6, p. 10.2-4).

للتعبير عن أن الناسوت واقعيٌ رُغم بقائه غير مستقلٍ. وبسبب أن له هذا الفِكر، فيمكنه من ناحيةٍ أن يُنكر أنه يُعلِّم بوجود تجاورٍ، ومن الناحية الأُخرى يرفض الاعتراف بأن الاتحاد كان بالاختلاط أو بالتشويش. هذه هي الفكرة، أن الناسوت حقيقيٌ، لكنه جاء للوجود في مِلكية **الكلمة**، وهي ما يجب تعليمها لسرجيوس. هذه الفكرة، أن الناسوت في الاتحاد ليس هيبوستاسيس مُشخصَن، بل مُنِح "بروسوبون" prosopon لكونه مملوكًا **للكلمة**، ليست فكرة خريستولوچية جوهرية في نفسها. وكمِثل فكرة "الخاصية الموجودة في الصفة الطبيعية" (*ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ* / *أيذيوتيس هوس إن بويوتيتي فيسيكي*) التي قد فحصناها سابقًا، فإنها قاعدة للنحو اللاهوتي، أو جزء من الهيكل التصوري، الذي مكَّن ق. ساويروس من التعبير عن رؤيته الخريستولوچية الجوهرية. الفكرة شبيهة جدًا بالتأقنم* enhypostatos الذي قُدِّم لاحقًا بواسطة ليونتيوس البيزنطي[٣٣]. هذا سيُصبح أكثر وضوحًا حينما نرى كيف استُخدِمت هذه الفكرة.

للعودة إلى *رسالة ق. ساويروس الثانية لسرجيوس*، يناقض الآن ق. ساويروس فكرة ديودور عن الاتحاد، من حيث دور الناسوت الذي

---

* راجع تعليقنا عن موضوع التأقنم، والموجود في الفصل الخامس (مقدمة عن رسائل ق. ساويروس لسرجيوس).

33 *The Council of Chalcedon* (London, 1961), p 319 & p. 319 note 4.

حيث لاحظ R. V. Sellers. أن فكرة ليونتيوس عن التأقنم كانت مجرد تلخيصٍ في صيغةٍ، للزعم اللاهوتي الذي كان موجودًا قبل أيامه. لقد كتب ملحوظةً أيضًا عن أن هذه الفكرة وُجِدَت عند ق. ساويروس الأنطاكي، حتى ولو لم تكن قد تطورت. وكذلك Dr. Constantine Dratsellas وَجد نفس الفكرة في إصرار ق. كيرلس على أن الجسد الذي قد اتحد بالابن الوحيد كان هو جسده الخاص: cf. Dratsellas, *op. cit.*, pp. 226-227.

تتضمنه وتفترضه هذه الفكرة، ومن حيث الاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي)[٣٤]. لقد فهِم اتحاد ديودور كمجرد علاقةٍ خارجيةٍ بين شخصين[٣٥]، بينما في فكرته هو، الجسد له وجودٌ في لحظة الاتحاد مع **الكلمة**[٣٦]، وبذلك يُمكن الإيمان بأن **الكلمة** نفسه بدون التحول قد أصبح طفلاً، بينما ظل هو على حالته السابقة، ولم يُغيِّر ما اتخذه، لكنه وضع نفسه لنموٍ تدريجيٍ، وحَبَل كامل[٣٧]. كيف إذًا سأل ق. ساويروس هل يمكن لأحد أن يقول إنه طبيعتين (مستقلتين) أو أقنومين؟ لقد رأينا أنه لم يوجد وقتٌ منذ استقر **الكلمة** في العذراء، لم يكن فيه الجسد يخُصه هو[٣٨]. قبلاً، دخلنا في مشكلةٍ كبيرةٍ لمحاولة إظهار رؤية ق. ساويروس للاتحاد الموجود في المسيح كشيءٍ حيوي ومُهدَّف قام به الله **الكلمة**. المفهوم الذي حصلنا عليه الآن لوضع الناسوت في الاتحاد أيضًا يساعدنا على إدراك هذا. إنه ليس اتحادًا بين شيئين خاملين موجودَين من قَبل، بل اتحاد متأصِّل بشكلٍ ديناميكي، فالناسوت قد أُحضِر للوجود والاتحاد في نفس الوقت. الناسوت قد تَشَخصَن فقط في الله **الكلمة**: لذا فهو اتحادٌ تشخيصي *Personalising union*. يحاول ق. ساويروس أن يُقدِّم لنا إطارًا يمكننا من خلاله أن نُفكِّر في الله الذي صار إنسانا، وفي الله كإنسانٍ.

يعود ق. ساويروس الآن للسؤال عن معنى كلمة "متجسدٍ"، حينما تُطَبَّق على الله **الكلمة**[٣٩]. الله **الكلمة** نفسه، الذى له الوجود قبل الدهور، والبسيط في طبيعته، قد صار مُركَّبًا بالتدبير. إن كلمة "متجسدٍ" على

[34] cf. EM p. 110.21-111.22.
[35] cf. EM p. 111.1-4.
[36] cf. EM p. 111.6-7.
[37] cf. EM p. 111.10-14.
[38] cf. EM p. 111.17-22.
[39] cf. above, EM p. 108.1-5.

نفس النمط تعني أن الجسد قد وُجِد في علاقةٍ مع **الكلمة** نفسه[٤٠] (أي العلاقة "التأقنمية" enhypostatically)، ولم يكن كاملاً بشكلٍ مستقلٍ في الهيبوستاسيس الخاص به (في أقنومه)[٤١]. رغم المجازفة بتكرار السؤال، لكن دعونا نسأل ثانيةً ما هي طبيعة هذا الاتحاد: أي ما الذي يحاول ق. ساويروس إظهاره لسرجيوس؟ يخبرنا ق. ساويروس أن الناسوت قد خضع لنموٍ تدريجيٍ، لكنه لم يوجَد بشكلٍ مستقلٍ، بل مُتأصلاً في شخص **الكلمة**. الاتحاد بهذا الشكل هو عمليةٌ متطورةٌ. لأجل كل نقاط عدم الملائَمة الواضحة سوف نشير مرةً أُخرى إلى مثالنا التوضيحي عن العلاقة الديناميكية المتطورة بين الرجل الكفيف وعصاه، ونوع الاتحاد الذي وُجد فيه.

إنه اتحادٌ يوجد فيه فاعلٌ مستمرٌ وحيوي. لقد عزز ق. ساويروس هذا بإضافة اقتباسين من ق. كيرلس لتأكيد هوية الابن الأزلي و**الكلمة** المتجسد[٤٢]. لقد رأينا بالفعل أن هذا جزءٌ مهمٌ من خريستولوچية *Christology* ق. كيرلس وسوتيريولوچيته *Soteriology* (أي مفهومه عن الخلاص): لم يُخلِّصنا أحد الأقدمين، أو ملاكٌ، بل الرب نفسه، ليس بموت أحدٍ آخر ووساطة إنسانٍ مُجرَّدٍ، بل بدمِه[٤٣].

---

[40] EM p. 111.29-31

[41] EM p. 111.31.-112.1.

[42] cf. EM p. 112.1-29.

[43] cf. Cyril, *QUSC*, PG 75.1340 C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 406.13-15).

للاطلاع على إصرار ق. كيرلس على أن الله **الكلمة** كان هو الفاعل الوحيد في الاتحاد، فيما عدا الاقتباسات التي قدمها ق. ساويروس، قارن:

Scholia, Pusey edn. Vol. 6, p. 526.12-17; p. 526.26 & p. 528.1-11. cf. also, Lebon, *Chalkedon*, p. 483.

يعود ق. ساويروس ثانيةً للتأمل في استخدام سرجيوس لفكرة الامتزاج[٤٤] (*κρᾶσις* / *كراسيس*)، والتي ادَّعى سرجيوس أنه قد استعارها من ق. غريغوريوس النزينزي. كما قد لاحظنا مبكرًا، سرجيوس فهم هذا على أنه امتزاجٌ لإنتاج صورةٍ واحدةٍ (*εἰκών* / *إيكون*) = (ܦܪܨܘܦܐ / *بوقونو*) وأُقنومٍ واحدٍ[٤٥]، ثم وَصَف الوِحدة الناتجة كـ "جوهرٍ واحدٍ وصفة واحدةٍ"[٤٦]. ق. ساويروس سلَّم بأن ق. غريغوريوس قد قال هذه الكلمة، لكنه رفض أن يكون قد فهمها كطريقةٍ لإنتاج اتحادٍ من النوع الذي يعتقد به سرجيوس: هذه الكلمة عند ق. غريغوريوس قد استُخدِمَت كطريقةٍ لمحاولة التعبير عن الاتحاد الفائق، لكن بدون وجود أي نوعٍ من التشويش (*σύγχυσις* / *سينخيسيس*) أو الخلط (*μίξις* / ميكسيس) الذي يحدث بين الموائع[٤٧]. لكي يُبرهِن فكرته، أشار ق. ساويروس إلى ق. كيرلس، ثم إلى استخدام ق. غريغوريوس نفسه. بحسب ق. كيرلس، رغم أن بعض الآباء قد استخدموا كلمة "امتزاجٍ" (*κρᾶσις* / *كراسيس*)، إلا أنه لا يوجد أيَّة ضرورةٍ للخوف من أن يتضمن هذا وجود "فيضٍ أو تدفُّقٍ" (*ἀνάχυσις* / *أناخيسيس*) كما في حالة السوائل. الآباء لم يفكروا بهذه الطريقة، لكنهم استخدموا الكلمة بطريقةٍ توضيحية، في محاولة للإشارة إلى الاتحاد الفائق. استمر ق. كيرلس في إظهار أن الكتب المقدسة نفسها قد استخدمت الكلمة بشكلٍ مجازيٍ وتوضيحيٍ[٤٨]. لم يُشِر

[44] cf. EM p. 113.1 ff, and cf. Sergius, EM p. 99.11-27.

[45] EM p. 99.24.

[46] EM p. 100.15-16.

[٤٧] قدم ق. ساويروس نفس النقطة عن مصطلحات ق. غريغوريوس في *الرسالة الأولى إلى أوكيومينيوس*، *Collected Letters*, p. 179.8-10. لقد أضاف نقطة أنه حينما يوجد اتحادٌ لشيءٍ معنويٍ مع الجسد، فلا يوجد خوفٍ من "الامتزاج" (*κρᾶσις* / ܡܘܙܓܐ).

[48] cf. EM p. 113.11-114.5.

ق. غريغوريوس بالحقيقة إلى الاتحاد كخلطٍ أو مزجٍ[٤٩]، لكنه، وهذه هي نقطة ق. ساويروس، قد أظهر أيضًا بعيدًا عن أي شكٍ أنه أيًّا كانت مُصطلحاته، فقد فهِم أن اتحاد الله **الكلمة** بالجسد الممنوح نفسٍ كان تركيبيًا، وليس امتزاجًا مثلما يرى سرجيوس. هذا يمكن رؤيته من خلال حقيقة أنه نَسَب الأشياء المتدنية (الآلام) للواحد المُركَّب[٥٠]. النقطة التي يحاول ق. ساويروس التعبير عنها لسرجيوس هي أن مفهوم ق. غريغوريوس عن الاتحاد، بِغَضّ النظر عن كيف تم التعبير عنه بشكلٍ مُضلِّل بالألفاظ الحرفية، يتضمن إدراكًا خلاصيًا جوهريًا بأن الأمور المتدنية حقيقيةٌ، وتخُص **الكلمة** بالحقيقة، الذي صار إنسانًا لكي يتحملها ويتغلب عليها[٥١]. لا يوجد أي سؤالٍ هنا عن الاختلاط الحَرفي إلى شيءٍ جامدٍ وبينيٍ، لكنه إدراكٌ حقيقيٌ لأن **الكلمة** المتجسد هو **الكلمة** الذي قد اتَّخذ ناسوتًا لكي يُخلِّصه.

«τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων».

«كان يُطهِّر الشبيه (أي جسد الإنسان) بما يُشبهه (أي بجسده الخاص)»[٥٢].

---

[49] cf. EM p. 114.11-12, and PG 36.325B-C.

[50] EM p. 114.24, and PG 36.97C: (*تو سينسيتو / τῷ συνθέτῳ*).

[٥١] كما وضعها Sellers، *op. cit.*, p. 66: "وراء كل تعاليم الآباء الكبادوك فكرة الإله الخلوق الذي انحنى ليُحضِر الإنسان إليه".

[52] Gregory Nazianzen, *Oratio XXXVIII, In Theophania*, PG 36.325 B.

قارن أيضًا بمبدأ الآباء الكبادوك *«τὸ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον»* أي "ما لا يؤخذ (أي ما لا يأخذه كلمة الله) لا يمكن أن يُشفى" Ep. *C I*, PG 37.181C، مبدأ "المثيل بالمثيل"، والذي هو بالتأكيد يفترض صون الناسوت، يمكن رؤيته ثانيةً في نفس الرسالة: PG 37.188 B.

كما قال ق. غريغوريوس في القول الذي سبق أن اقتبسه ق. ساويروس:

«Ὃ μὲν ἦν, διέμεινεν· ὃ δὲ οὐκ ἦν, προσέλαβεν»
«ما كان عليه (كلمة الله) أبقاه كما هو، وما لم يكن له قد اتخذه»[٥٣].

لخَّص ق. ساويروس من هذا أن ق. غريغوريوس أدرك التجسد بشكلٍ خلاصيٍ على أنه "تركيبٌ" (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*)، وليس مزجًا وتشويشًا، حتى لو حدث أنه استخدم كلمة "امتزاجٍ" (*κρᾶσις* / *كراسيس*) لتوضيح الاتحاد الفائق[٥٤]. لو أردنا أن نبحث ونستغل الترجمة الحرفية للُغة ق. غريغوريوس الأكثر بلاغةً، فقد نجد له مواقفٌ متناقضةٌ تمامًا: فهو من ناحيةٍ يقول:

«τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη».
«أحدهما كان يؤلِّه والآخر يتألَّه*»[٥٥].

---

[53] EM p. 115.3-4, and Gregory, *Oratio XXIX*, PG 36.100A.
[54] cf. EM p. 115.5-8.

* والمقصود بالتأله هو رجوع الإنسان إلى صورة الله التي خُلق عليها باستعادة روحه وعقله وجسده... لتهيئته للفردوس. راجع تادرس يعقوب ملطي (القمص)، *مدخل إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية*، باللغة الإنجليزية صفحتا ٧٤، ٢٨٨ طبعة ١٩٩٣م. وعن تعبير التأله راجع تفسيره للإصحاح الأول من إنجيل يوحنا، والرسالة ضد الآريوسيين للقديس أثناسيوس الرسولي ١:٣: ٣٣ –٣٤، وفي تفسيره لسِفر أعمال الرسل يقول بوضوحٍ تام "لا يقصِد الآباء بتعبير التأله أن يصير الإنسان هو الله بل يتمتع بسماتٍ فائقةٍ هي هبة النعمة الإلهية له"، ويقول أيضًا في مكان آخر إن التأله هو "شركة في الحياة الأبدية والتمتع بخاصية الخلود"، وأيضًا راجع كتابه، *الاصطلاحان (طبيعة وأقنوم) في الكنيسة الأولى* صفحة ١٢. فالتأله إذًا هو الوصول إلى حالة القداسة والكمال الذي طالب به المسيح الجموع قائلاً: "كونوا قديسين... كونوا كاملين".{م}

[55] Gregory, *Oratio XXXVIII, In Theophania*, PG 36.325 B/C, and EM p. 115.12.

والتي قد يبدو أنها تتضمن أن الجسد قد تألَّه، وتغير إلى جوهر اللاهوت، وهو من ناحيةٍ أخرى يقول:

«οὐδὲν δὲ χεῖρον εἰπεῖν, καὶ ἀνθρωπισθέντι».

«ولا يوجد أصعب من أن يُقال إنه (أي الله) تأنس أيضًا»[٥٦].

والتي قد تبدو أنها تتضمن أن الله **الكلمة** قد نزل إلى جوهر الناسوت. حتى النساطرة يمكنهم ادِّعاء وجود تدعيمٍ فِعليٍ لهم من ق. غريغوريوس، لأنه كتب يقول:

«’Απεστάλη μὲν, ἀλλ’ ὡς ἄνθρωπος· διπλοῦς γὰρ ἦν»

«أُرسل، لكن كإنسانٍ: لأنه كان ذا كيان مزدوج»[٥٧].

السؤال عن معنى كلمة "اثنين" هنا سوف يعود إليه ق. ساويروس قريبًا. إنما الآن، قد أكد لسرجيوس في عُجالةٍ أن ق. غريغوريوس ليس في الحقيقة نسطوريًا: إنه لم يفهم أن الابن كان مزدوج الطبيعة والأقنوم، لكنه فهم أنه الله المتأنس، الواحد من اثنين[٥٨]. النقطة التي كان من الضروري بالأكثر توضيحها لسرجيوس، هي معنى "الآخر يتأله" (*τὸ δὲ ἐθεώθη* / *تو ذى إثيوثي*).

[56] Gregory, *Oratio XXIX*, PG 36.97C, and EM p. 115.14.

[57] Gregory, *Oratio XXXVIII, In Theophania*, PG 36.328C, and EM p. 115.22-24.

[٥٨] cf. EM p. 115.25-28. ق. ساويروس بلا شكٍ مُحِق في تفسيره لكلام ق. غريغوريوس. في *الرسالة الأولى إلى كليدونيوس*، يُسمي ق. غريغوريوس العناصر التي جاء منها المسيح "شيءٌ وشيءٌ" (*ἄλλο καὶ ἄλλο* / *ألو كاي ألو*) وليست "شخصٌ وشخصٌ" (*ἄλλος καὶ ἄλλος* / *ألوس كاي ألوس*) (cf. PG 37.180A). توجد نفس الفكرة عن الاختلاف المستمر، لكن ليس الاختلاف في الأشخاص، في قول ق. ساويروس (*ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ* / *أيذيوتيس هوس إن بويوتيتي فيسيكي*) والتي تعني حرفيًا "خاصية مثل التي في صفة طبيعية".

لقد تطرقنا بالفعل إلي هذه المسألة في *رسالة ق. ساويروس الأولى*، حينما بدأنا نأخذ في عين الاعتبار ما يتضمنه كون الناسوت هو "الخاص" **بالكلمة**. الطبيعة الإنسانية تظل طبيعة إنسانية، والطبيعة الإلهية تبقى إلهية، لكن الطبيعة الإنسانية لكونها قد اتَّحدت أقنوميًا بالطبيعة الإلهية، كما قال دراتسيلَّاس Dratsellas، "قد سَمَت لأبعد حدٍ عمَّا لطبيعة الإنسان"[٥٩].

في تعبيرنا عن نموذجنا البسيط عن الرجُل الضرير وعصاه، حينما أُدُخلَت العصى بالحقيقة في اتحادٍ مع الرجل الضرير، قد وُهِبت خواص تفُوقها، والتي لا تملكها العصى كحقها الخاص، بل في الواقع لكونها متداخلةً في عمليةٍ حيويةٍ. **هنا، ق. ساويروس يحاول توضيح الكلمة بقوله إن الجسد قد ظهر بالمجد الخاص بالله، وليس لأنه تحوَّل إلى الطبيعة الإلهية**[٦٠].

ق. غريغوريوس نفسه يرفض فكرة أن الجسد قد حُفِظ، بينما اللاهوت قد جُرِّد من الجسد[٦١]. يُكمِل ق. ساويروس بأن الفكرة – أيًا كان التعبير – لا يتخللها وجود تغييرٍ في الجوهر، بل أن الجسد يُشارِك في المجد الخاص بالله[٦٢]. ثُم يشير إلى *رسالة ق. كيرلس الأولى إلى سُكّينسوس* Succensus، والتي أنكر فيها أن الجسد تغير إلى الطبيعة الإلهية، لكنه أثبت أن جسد المسيح جسدٌ إلهيٌ لأنه جسد الله[٦٣].

---

[59] Constantine Dratsellas, *op. cit.*, p. 222.
[60] cf. EM p. 116.5-7.
[61] cf. EM p. 116.10-11.
[62] cf. EM p. 116.25-27.
[٦٣] قارن EM p. 117.1-14. كما ناقش ق. ساويروس نفس السؤال في الرسالة إلى أهل حِمص *To the Emesenes, Collected Letters*, pp. 237-8. حيث أشار ثانيةً إلى *رسالة ق. كيرلس الأولى إلى سُكّينسوس*، و*رسالة ق. غريغوريوس الأولى إلى كليدونيوس*، كما فعل هنا.

هذا يُقدِّم لنا ولسرجيوس المستندات، لكنه يشرح القضية بمقدارٍ قليلٍ. سوف نؤكد بالدليل أن هذا كشفٌ إضافيٌ لِما يتضمنه كون الناسوت "يخُص" **الكلمة**، الأمر الذي يجعلنا نرى بطريقةٍ أُخرى أن الاتحاد، كما فهمه ق. كيرلس وق. ساويروس، اتحادٌ فعالٌ، وعمليةٌ مستمرةٌ الحدوث. لكي نفهم هذا، دعونا ننظر إلى خلفية هذه الفكرة لدى ق. كيرلس.

رأينا بالأعلى أن ق. كيرلس وضع في عين الاعتبار الاعتراض بأننا لو قُلنا إن طبيعة الابن واحدةٌ، فلابد أن نقول بالتأكيد إنه قد حدث شيءٌ من الاختلاط أو التشويش، فما هي طبيعة الإنسان بالمُقارنة بطبيعة الألوهية؟[٦٤] أمام هذا، قال ق. كيرلس إنه لم يكن مستحيلاً على الله أن يجعل نفسه خاضعًا لمقاييس البشرية، وأشار إلي العُليقة في البرية، والتي جعلها الله تحتمل النار[٦٥].

كخُطوة ثانية، أظهر ق. كيرلس أن النار قد تُدفِئ المادة، حتى لو لم تكن المادة دافئة بطبيعتها الخاصة[٦٦]. بالمِثل، لو أن النار المرئية يمكنها تغيير الماء، والذي يُعتَقَد أنه باردٌ بطبيعته، إلى ما هو مضادٌ لطبيعته، فكيف لا يؤمِن المرء بأن الله **الكلمة** قد جعل الجسد المتَّحد به، والذي كان يخُصه بالذات، مُعطيًا للحياة؟[٦٧]

لو أن هذا يُقدِّم القاعدة، فدعونا الآن نتأمل في السبب. ما هو بالضبط التغيير، لو أن الذي حدث للناسوت في الاتحاد مع الله **الكلمة**،

[64] cf. Cyril, *QUSC.*, PG 75.1292C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 366.1-5).

[65] cf. Cyril, *QUSC.*, PG 75.1293A (= ibid., p. 366.21-26).

وهذه الفقرة اقتبسها ق. ساويروس في:

Philalethes, op. cit., p. 242.23-243.16.

[66] cf. Cyril, *QUSC.*, PG 75.1360D-1361A (= ibid., p. 423.2-9).

[67] cf. Cyril, *Adv. Nest. Lib. IV*, PG 76.189D-192A (= Pusey edn. Vol. 6, p. 194.29-195.6).

تغيير؟ في مقتطفاته ضد السينوسيين *Contra Synousiasts*، كتب ق. كيرلس يقول عن المسيح:

«Οὐκ εἰς φύσιν θεότητος τὴν ἀτρέπτως τε καὶ ἀσυγχύτως σάρκα μεταστοιχειώσας ὁρᾶται, δόξῃ δὲ μᾶλλον ἰδίᾳ καταφαιδρύνας αὐτὴν νοοῖτ' ἄν εἰκότως καὶ θεοπρεπῶν ἐμπλήσας ἀξιωμάτων».

«لا يُعتبر (المسيح) أنه حوَّل جذريًا الجسد إلى طبيعة اللاهوت التي لا تقبل التغيير ولا الامتزاج، ولكن يُحسب أنه أضاءه بمجده الخاص، وملأه كما يليق بالامتيازات اللائقة بالله»[٦٨].

الناسوت، كناسوتٍ خاصٍ **بالكلمة**، قد مُنِح خواصًا تفُوقه. يجب ملاحظة أن ق. كيرلس لم يسمي هذا "تغييرًا"، بل "تحوُّلاً لصفة العنصر" "transelementing" أو "transformation" (*μεταστοιχείωσις* / *مِتاستويخيوسيس*). ق. كيرلس كَتَب بنفس الطريقة في الـ *Scholia* (شرح تجسد الابن الوحيد) الخاصة به:

«ἑνωθέντα μὲν τῇ ἀνθρωπότητι τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, οὐ μὴν ἀποβεβληκότα τὸ εἶναι ὅ ἐστι, μεταστοιχειῶσαντα δὲ μᾶλλον τὸ προσληφθὲν, ἤγουν ἑνωθὲν, εἰς τὴν ἑατοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν».

---

[68] Cyril, *Contra Syn.*, Pusey edn. Vol. 5, p. 484.19-22.

«لمَّا اتحد الله الكلمة بالناسوت، لم يفارق كيانه الذي هو عليه، بل بالحري حوَّل ما قد اقتناه أي اتحد به، إلى مجده الخاص وفعاليته»[٦٩].

أيًا كان، فإن ما قد حدث للناسوت في شخص المسيح لم يكن لأجله، بل في ضوء الهدف الخلاصي. لذا فهذا "التحول الجذري" (μεταστοιχείωσις / *مِتاستويخيوسيس*) للطبيعة الإنسانية قد حدث فقط لأجل ما يتضمنه لكل مَن يؤمن به. هذا التحول الشامل لصفة العنصر واضحٌ بالمِثل عند ق. كيرلس. فقد كتب ضد نسطور يقول:

«πεπονθέναι δέ φαμεν οἰκονομικῶς ἰδίᾳ σαρκὶ τὸν θάνατον, ἵνα πατήσας αὐτὸν, καὶ ἐγηγερμένος, καθὸ πέφυκεν εἶναι ζωὴ καὶ ζωοποιὸς, μεταστοιχειώσῃ πρὸς ἀφθαρσίαν τὸ θανάτῳ τυραννούμενον».

«نحن نقول إنه احتمل الموت تدبيريًا في جسده الخاص لكيما بِدوْسِه الموت، وبقيامته مظهرًا أنه هو الحياة والمُحيي، يُحوِّلَ تحويلاً جذريًا إلى عدم الفساد ذاك الذي كان واقعًا تحت طغيان الموت»[٧٠].

---

69 Cyril, *Scholia IX*, Pusey edn. Vol. 6, p. 516.1-5 (= PG. 75.1380A).

ق. ساويروس اقتبس هذه الفقرة في *الرسالة الأولى إلى أوكيومينيوس*، *Collected Letters*, p .180.11-13. ليس هناك أهمية من أن في النسخة السريانية، الفعل (ܫܚܠܦ/ *شحلف*) يترجَم بـ (μεταστοιχειώσαντα / *ميتاستويخيوسانتا*) أي "مُحوِّلاً"، بينما بعد سطورٍ قليلةٍ (p. 181.1)، (ܡܫܚܠܦܐ / *مشحلفا*) تترجَم بـ (μεθίστησι / *ميثيستيسي*) أي "تغيير"، لذا فالتدقيق اللغوي اليوناني غير موجودٍ. وللاطلاع على استخدامٍ مشابه لفكرة "تحول صفة العنصر" (μεταστοιχείωσις / *ميتاستويخيوسيس*) لوصف أن الناسوت قد صار يخُص الكلمة، قارن ما جاء عن "إعادة التشكيل" (ἀναστοιχειώσας / *أناستويخيوساس*)، في:

Contra Syn., Pusey edn. Vol. 5, p. 488.14-17.

وما جاء عن "تحولات العنصر" (μεταστοιχειοῖ / *ميتاستويخيوي*) في:

Adv. Nest. Lib. II, PG 76.61C, Pusey edn. Vol. 6, p. 95.18-22.

ونتيجةً لذلك،

«ὡς ἐν ἀπαρχῇ δὲ Χριστῷ, μετεστοιχειώμεθα καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ εἶναι καὶ φθορᾶς καὶ ἁμαρτίας κρείττονες».

«نتحوَّل تحوُّلاً جذريًا نحن أيضًا في المسيح بصفته باكورتنا، لنكون متفوِّقين على كلٍّ من الفساد والخطيئة»[٧١].

قبلاً، حينما فحصنا فكرة ق. ساويروس عن الاتحاد، أظهرنا كيف رأى الناسوت على أنه "غير مشَخصَن" non-prosopic في ذاته، بل "متأقنِمٌ" enhypostatised في شخص **الكلمة**. لقد اقترحنا أن ق. ساويروس كان يحاول أن يجد كلمات للتعبير عن مفهومه أن الناسوت قد أخذ الشخصانية في شخص **الكلمة**: إذًا فالاتحاد ديناميكي، وعمل مُشَخِّص personalising act. لقد رأينا الآن، من هذا الفحص لفكرة "تحول صفة العنصر"، بُعدًا آخر لهذا: بما أن الناسوت قد تشَخصَن، فقد تحوَّلت صفته العنصرية. لكن هذا التحويل لصفة العنصر هو أمرٌ خلاصيٌ في الأصل. لقد تحولت صفته العنصرية، لكي يمكننا أن نتحول أيضًا. الآن، مرة أُخرى يمكننا أن نرى أن الرؤية الموجودة وراء موقف ق. كيرلس وق. ساويروس، بعيدةٌ تمامًا عن صورة الاتحاد كحدثٍ جامدٍ، مثلما قد رسمها سرجيوس قبلاً. في مصطلحات سرجيوس، كما رأينا في *الرسالة الأولى*، يمكن وصف المسيح فقط بأنه لا يُشبه الله ولا الإنسان[٧٢]. إنه مثل ق. ساويروس، يرى شكل مسيح الإنجيل: المسيح الذي لمع وجهه على الجبل، والذي سُمِّر على الصليب، والذي حوَّل

---

[70] Cyril, *Adv. Nest. Lib. V*, PG 76.212D-213A (=*ibid.*, p. 212.6-11).

[71] Cyril, *QUSC.*, PG 75.1269B-C (= *ibid.*, Vol. 7, p. 346.21-23). cf. also *Adv. Nest. Lib. III* , PG 76.125C-D

[72] cf. EM p. 72.17-26.

الماء إلى خمرٍ، لكنه رفض تحويل الحجارة إلى خبزٍ. لكنه، بعكس ق. ساويروس، لم تكن لديه آلية مناسبة من الأفكار اللاهوتية لوصف هذا.

يعود ق. ساويروس الآن لقضية كون المسيح "مزدوجًا". لماذا دعا الآباء المسيح (*διπλοῦς* / *نيبلوس*)؟ اقتبس ق. ساويروس من ق. كيرلس، الذي قد سبق واقتبس من أثناسيوس في *"الرسالة إلى الرهبان"* *Ad Monachos*: إن هدف الكتاب المقدس هو إدراك وجود جانبين للمسيح؛ إن مخلصنا هو الله **الكلمة** الذي هو، ولا يزال، الابن الأزلي، لكنه مع ذلك قد صار إنسانًا لأجلنا[٧٣]. إن هذا التمييز للجانبين هو الذي يُمكِّن المرء من رؤية الحفاظ على الطبيعة الإنسانية، والذي هو البُعد الخلاصي كُلِّيّ الأهمية في الاتحاد. الله **الكلمة** لم يتألم بلاهوته، بل بطبيعته الإنسانية الخاصة، لكي يَغلب الألم. بالتالي، بعض الأمور تُقال عنه بطريقةٍ إنسانيةٍ، والبعض كشيءٍ يخُص اللاهوت[٧٤]. ثم، بإدخال ملحوظةٍ تنبيهيةٍ جدًا، أشار ق. ساويروس ثانيةً إلى ق. كيرلس: القول بهذا ليس لأجل نَسْب الكلمات الإنسانية لآخر، مستقل، شخص، بل لأجل نسبِهم إلى **الكلمة** في ناسوته[٧٥]. إن شكل الكلمات فيه ثنائية، لكن المسيح نفسه ليس مزدوج الطبيعة ولا الأُقنوم. هناك ثانيةً إشارةٌ إلى قول ق. كيرلس:

«οὐ γάρ τοι διπλοῦς ἐστιν· ἀλλ᾽ εἷς τε καὶ μόνος Κύριος καὶ Υἱὸς, ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, οὐ δίχα σαρκός».

---

[73] cf. EM p. 117.20-26 (*Athanasius, Or. III, Contra Ar.*, PG 26.385A, and Cyril, *Ad Monachos*, PG 77.13C-D = ACO I, 1, la, p. 12.5-8).

[٧٤] cf. EM p. 117.15-17. للاطلاع على معالجة ق. ساويروس لكلمة (*διπλοῦς* / *نيبلوس*)، انظر Lebon, *Chalkedon*, p. 490.

[75] EM p. 117.29-118.6.

«لأن كلمة الله الآب ليس مزدوجًا، بل هو ربٌّ وابنٌ واحد وحيد، وليس (هذا الكيان الواحد) بدون الجسد»[٧٦].

ثُم، في تعليقٍ مهم، أشار ق. ساويروس إلى ق. كيرلس أكثر من ق. غريغوريوس، كبَنَّاءٍ ومؤسِّسٍ للتعليم الإلهي، لو أراد أحدٌ مقاومة حزب نسطور بدقةٍ[٧٧]. في تعليقه بخصوص ق. غريغوريوس، اقتبس ق. ساويروس من تعليق بطرس الرسول على رسائل بولس الرسول: "التي فيها أشياءٌ صعبة الفهم، يُحرِّفها الجُهال وغير الثابتين، وأيضًا باقي الكُتب، لهلاك أنفسهم"[٧٨]. الأوطاخيون، مِثلهم مِثل النساطرة، قد أفسدوا ما يعنيه ق. غريغوريوس. إنهم ينتقون عبارته "**الكلمة** يصير كثيفًا"[٧٩] (*ὁ Λόγος παχύνεται* / *هو لوغوس باخينيتاي*) و"يصير فقيرًا في صيرورته صلبٌ كجسدٍ"[٨٠] (*πτωχεύει τῷ σὰρξ παγῆναι* / *بتوخيڤي طو ساركس باغيناي*)، فاهمين التجسد على هذا الأساس كنوعٍ من التحوُّل الداخلي – مثل تحول الماء إلى ثلجٍ – قد أحدثه **الكلمة**، وليس كاتخاذ شيءٍ جديد[٨١]. أمام هذا التحريف، قال ق. ساويروس إن هدف ق. غريغوريوس كان التعليم عن تجسدٍ حقيقيٍ رُتِّب له لأجل هدفٍ خلاصيٍ:

«ὕστερον γέγονε δι᾽ αἰτίαν. Ἡ δὲ ἦν, τὸ σὲ σωθῆναι τὸν ὑβριστὴν, ὃς διὰ τοῦτο περιφρονεῖς θεότητα, ὅτι τὴν σὴν παχύτητα κατεδέξατο».

---

76 EM p. 118. 22 -24, and Cyril, *Adv. Nest. Lib. III*, PG 76.85A (= Pusey edn. Vol. 6, p. 113.6-7).

77 cf. EM p. 119.1-13.

78 2Peter iii. 16, and EM p. 119.16-18.

79 Gregory Nazianzen, *Or. XXXVIII, In Theophania*, PG 36.313B.

80 Gregory Nazianzen, *Or. XLIV, In Novam Dominicam*, PG 36.612B.

81 cf. EM p. 119.19-120.

«لقد صار معتازًا لسببٍ، ألا وهو أن تخلص أنت يا من تهينه*، يا من تحُط من قَدر اللاهوت لأنه اتَّخذ كثافتك»[٨٢].

الكلمة إذا قد وحَّد بنفسه "جوهرًا" (*οὐσία* / *أوسيا*) وليس "خيالاً" (*φαντασία* / *فانتاسيا*)[٨٣].

في تعليقٍ أخيرٍ على هذا الجزء، لاحظ ق. ساويروس أنه حتى أقوال ق. كيرلس قد حُرِّفَت كي تظهر كدفاعٍ عن عقيدة الطبيعتين بعد الاتحاد. وبسبب هذا التحريف لأقوال ق. كيرلس ألَّف ق. ساويروس كتابه *"محب الحق" Philalethes*[٨٤].

يعود ق. ساويروس الآن للتفكير في عقيدة سرجيوس. فمن تصريح ق. كيرلس:

«ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν εἰς ἕν τι τὸ μεταξὺ συγκείμενος».

«لقد ألَّف في كيانٍ واحدٍ وسيطٍ خواصَ الإنسان، والخواص التي تفوق الإنسان»[٨٥].

استنتج سرجيوس المُحَصِّلة. إن **الكلمة** المتجسد قد وحَّد كلاً من الطبيعتين والخواص، وأصبح واحدًا من كل الجهات، من جهة الطبيعة ومن جهة الهوية particularity[٨٦]. تَرجَم ق. ساويروس هذا بالإشارة إلى فكرة سرجيوس الأولى عن طبيعة الاتحاد: لقد أصبحا جوهرًا واحدًا

* (اتي ١:١٣).{م}

[82] Gregory Nazianzen, *Or. XXIX*, *Theologica III*, PG 36.100A. And cf. EM p. 120.4-7.

[83] cf. EM p. 120.9.

[84] cf. EM p. 120.17-30.

[85] Cyril, *De Recta Fide ad Theod.*, PG 76.1193B (= Pusey edn. Vol. 7, p. 134.13-14).

[86] cf. EM p. 121.8 (cf. p. 121.1-8).

وصفةً واحدةً. لقد اعترف بنفسه أنه اندهش من هذا التفسير الذي لكيرلس: أن ق. كيرلس قد فرَّق بين خواص اللاهوت والناسوت. والاختلاف في الخواص هو نتيجة للاختلاف في الصفة الطبيعية بين الطبيعتين. لقد أكَّد، كما رأينا، أن اختلاف الصفة الطبيعية للطبيعتين أمرٌ ثابتٌ: اللاهوت يبقى لاهوتًا، والناسوت يبقى ناسوتًا، لكن لأن **الكلمة** قد اتحد في الأقنوم بجسدٍ مرئيٍ، لذا **فالكلمة** نفسه رُؤِيَ ولُمِس[٨٧]. وبهذا، فإن خواص الجسد قد صارت خواص **الكلمة**، وخواص **الكلمة** قد صارت خواص الجسد، لكن هذا ليس بسبب أن هناك وحدةً جديدةً من النوع المُدمَج، بل لأن هناك فاعلاً واحدًا فعالاً قد جعل ما هو بشريٌ يخُصه بإرادته[٨٨].

لقد رأينا هذا قبلاً. لكن ق. ساويروس يُشَدِّد هجومه : إن سرجيوس متناقضٌ حتى في مصطلحاته الخاصة. ق. كيرلس وَصَف المسيح بأنه "مُركَّبٌ كي يكون واحدًا في المنتصف"، لذا كيف أمكن لسرجيوس الادعاء بأنه يتبع ق. كيرلس، حينما فَسَّر نتيجة هذا التركيب بأن له جوهرًا واحدًا وصفة واحدة، أو أصبح واحدًا في الطبيعة والهوية؟[٨٩] إن الشيء الذي له جوهرٌ واحدٌ وصفة واحدةٌ وهويةٌ واحدةٌ سوف يكون بسيطًا وليس مركبًا، وسرجيوس في الحقيقة يُناقِض ق. كيرلس. علاوة على ذلك، قد أكَّد سرجيوس أن في المسيح هناك هويةٌ واحدةٌ. ق. ساويروس ذَكَّره بأننا قد رأينا بالفعل في رسالته الأولى إلى سرجيوس، أن ليو، في محاولته لاجتناب التشويش، قد علَّم بأن «كل واحدةٍ من الطبيعتين تحتفظ بهويتها بدون انتقاصٍ»[٩٠]، الذى، كما قد رأينا، يتضمن أن كل طبيعةٍ تحتفظ بسيادتها على نفسها، وتسير في الطريق الذى

[87] cf. EM p. 121.21-22.
[88] cf. EM p. 121.23-28.
[89] cf. EM p. 122.3-7.
[90] PL 54.765A, and EM p. 122.14.

يُناسبها. لن يكون هناك إخلاء **للكلمة** ولن يكون هناك اقتناء للناسوت. عِوضًا عن هذا، قدَّم ق. ساويروس تعليم ق. كيرلس. حينما يكون لأحدٍ فكرة هوية الصفة الطبيعية، فإن اللاهوت سيظل لاهوتًا، والناسوت سيظل ناسوتًا، لكن هذه الثنائية في الصفة الطبيعية (ضد سرجيوس) لا تتضمن الوجود المُستقل للطبائع (حيث أن ق. ساويروس قد فَهم أن ليو قد علَّم بهذا). لكن الاتحاد الآن ليس هو من النوع الذي له فعلٌ متبادلٌ (وبالتالي الطبيعة الإلهية سوف تعمل هذا، والطبيعة الإنسانية تعمل ذاك، مثلما فَهِم ق. ساويروس من تعليم ليو)، ولا هو اتحادٌ جامدٌ موجودٌ في حدثٍ (مثل رأى سرجيوس)، لكنه شيءٌ ديناميكيٌ ومُهدَّف، يتخلله توقُّفٌ ظاهرٌ. فالجسد أحيانًا يُكابد ما يخصه[٩١]. هذا "التوقُّف" discontinuity، بعيدًا عن كونه متقلبًا، هو، كما رأينا، شيءٌ جوهريٌ في نوع الاتحاد الذى علَّم به ق. ساويروس وق. كيرلس: إنه اتحادٌ حيويٌ، طريقته وطبيعته محكومتان بهدفه. هكذا أيضًا، بشكلٍ جوهريٍ، الطبيعة الإنسانية محفوظةٌ: «كيف سيؤمن أي أحدٍ له عقلٌ يخشى الله، ويتمسك بتعاليم الُرسل، بأن الجسد القابل للرؤية، والذي رُؤي، والمنتَظَر رؤياه، قد تغيَّر إلى الجوهر الإلهي؟»[٩٢].

يستخدم ق. ساويروس الآن ما في جعبته من جهة هذه النقطة، عن طريق الإشارة إلى كتاب ق. كيرلس المسمَّى *"ضد السينوسيين"* *Contra Synousiastas*. هذا يؤكد فقط ما قد رأيناه سابقًا: الأهمية الجوهرية لصيانة الناسوت. **من خلال ق. كيرلس أظهر ق. ساويروس أنه لو قال أحدٌ إن جسد الكلمة قد تحوَّل إلى الطبيعة الإلهية، فلابد أن يفهم أن الكلمة قد أقلَع عن رغبته بأن يصير إنسانًا**[٩٣]. **لو أقلَع الكلمة**

[91] cf. EM p. 122.22-23.
[92] EM p. 123.3-6.
[93] cf. EM p. 123.17-25.

عن رغبته أن يصير إنسانًا، فسوف تسقط الوِجهة الخلاصية للتجسد، والاتحاد الذى دعوناه مُهدَّفًا وحيويًا سوف يُصبح ساكنًا static. وبعد هذا الإصرار على هذا الاستبقاء الخلاصي للناسوت، بكل ما يتضمنه هذا مما يخُص طبيعة الاتحاد، يعود ق. ساويروس لنقطته عن إمكانية تعديل فكرة سرجيوس عن الاتحاد إلى "تركيبٍ". لكنه الآن يحاول أن يفهم لماذا تكلم سرجيوس بهذه الطريقة. كالمعتاد، هذا يُقدِّم لنا إدراكًا آخرَ لموقِف ق. ساويروس الخاص. هل قال سرجيوس إن التركيب قد بَطُل في الاتحاد، بما أن الوِحدة قد تقلَّصت إلى شيءٍ له جوهرٌ واحدٌ، لكي يظل الثالوث ثالوثًا، ولا يتقبل شخصًا رابعًا؟ أمام فكرة تقليص الوِحدة في التجسد كي تُصبح شيئًا له جوهر واحد، التجأ ق. ساويروس إلى شهادة كلٍ من الكتاب المقدس والآباء: **الكلمة** صعد إلى السماء بجسدٍ.

أمام الخوف من أن يتضمن هذا وجود رابوعٍ بدلاً من الثالوث، أظهر ق. ساويروس أن هذه النقطة قد تم الإجابة عنها من جهة الآلية التصويرية للناسوت بكونه أقنومًا غير مُشخصَنٍ non-prosopic hypostasis، قد تشخصَن personalised في شخص **الكلمة**. تعليم ق. ساويروس عن ثنائية الصفة الطبيعية بهذا الشكل لا يُعادل فكرة نسطور بأن إنسانًا كاملاً في أقنومه الخاص قد التصق **بالكلمة** فقط في شكل إحسانٍ. في فكرته، التي هي الفكرة الكيرلسية، رغم أن **الكلمة** قد تجسد وتأنس، إلا أن الثالوث يظل ثالوثًا لأن **الكلمة** هو شخصٌ واحدٌ فقط[٩٤].

[94] cf. Severus, *To the Emesenes, Collected Letters*, pp. 230-4, حيث نوقش نفس السؤال.

في *الرسالة الثانية*، لاحظ ق. ساويروس أن سرجيوس قد استعاد فكرة "الاتحاد الطبيعي" (*συμφυΐα* / *سيمفيا*) من ق. غريغوريوس النزينزي، في محاولةٍ لإحضار شيئين محددين مختلفين في الصفة الطبيعية إلى جوهرٍ واحدٍ[٩٥].

لقد تعمَّقنا بالفعل باستفاضةٍ متأنيةٍ في حقيقة أن سرجيوس وق. ساويروس يفهمان الاتحاد بطُرقٍ مختلفةٍ، وهكذا ينظران إليه على أنه يتضمن أهدافًا مختلفةً. ولأن رؤية ق. ساويروس للاتحاد كانت لشيء فعالٍ وخلاصيٍ، لذا كانت صيانة كمال الناسوت جزءًا جوهريًا من الاتحاد. في نموذج سرجيوس الجامد للاتحاد، الاتحاد لن يتم تحقيقه إلا إذا حدث "ثباتٌ ذاتيٌ" self-consistency. لن نحتاج لفحص هذه الخلفية مرة أُخرى، لكن دعونا نُقرر الهدف من هذه القضية بأبسط ما يمكن. إن ق. ساويروس قد استوعب أن سرجيوس يرى أن "الاتحاد الطبيعي" (*συμφυΐα*) عند ق. غريغوريوس النزينزي هي إحضار أقنومين مفرَدين مُحدَّدين إلى جوهرٍ واحد، بالطريقة التي بها يكون هناك جوهر واحد، شخص واحد، صفة وسمة خاصة واحدة. أمام هذا، في مناقشة صعبة لكنها في مُنتهى الدِّقة، أظهر ق. ساويروس أن: أولاً، من الناحية الخريستولوچية، ق. غريغوريوس استخدم لفظ (*συμφυΐα*) لوصف "توافق طبيعي" (*σύμβασις φυσική* / *سيمڤاسيس فيسيكي*) و"اتحاد أقنومي" (*ἕνωσις ὑποστατική* / *هِنوسيس هيبوستاتيكي*): أي اتحاد أقنومين ليكوِّنا أقنومًا واحدًا (بحيث يظل هناك اختلاف في

---

[95] cf. EM p. 125.5-13. For Sergius' *Second Letter*, cf. EM p. 99.19-27.

يبدو سرجيوس كما لو كان يشير إلى *رسالة ق. غريغوريوس الأولى إلى كليدونيوس* *Ep. CI*, PG 37.181C. وهذه الفقرة أشار ق. ساويروس إليها أيضًا في رسالتيه: *To Oecumenius, Collected Letters* p. 179.7-8

الجوهر بين الأقنومين المتحدين). ثانيًا، في فكرة الثالوث، استخدم ق. غريغوريوس مصطلح (συμφυΐα) لوصف العلاقة الداخلية الموجودة في الاتحاد الجوهري الذى يخُص الأقانيم الثلاثة في الثالوث. ثالثاً، أظهر ق. ساويروس أن هذين الاستخدامين لـ (συμφυΐα) غير قابلين للتبادل، لأنه لو تم تطبيق الاستخدام الثالوثي لهذا المصطلح على الاتحاد التجسدي، سيظل هناك أقنومان، رغم أنه سيصبح هناك جوهر واحد، والثالوث سيُصبح حينئذ رابوعًا بالتأكيد. ثم يُظهِر ق. ساويروس لنا أنه في التجسد، لم يستخدم ق. غريغوريوس في الواقع هذا المُصطلح بنفس المعنى الثالوثي: أي أنه رغم أن ق. غريغوريوس قد سمَّى الاتحاد التجسدي بتعبير (συμφυΐα)، إلا أنه لم يرَ هذا كاتحادٍ جوهريٍ، وبالتالي لا يجب أن نكون بهذا الغباء حتى نظن أن هذا اللفظ يتضمن وجود اتحادٍ للأقنوم والجوهر. فهل نحن بهذا الغباء حتى نظن أنه بسبب هذا اللفظ يجتمع الجسد والروح في الإنسان لتكوين جوهرٍ واحدٍ؟ إن هدف ق. ساويروس الحقيقي هو محاولة لإظهار أن الاتحاد الداخلي من هذا النوع إلى جوهر واحد وهوية واحدة ليس هو النوع الوحيد للاتحاد ولا هو النوع المتوافق مع الخريستولوچي. ثم يكمل قائلاً إن ق. غريغوريوس قد وصَف تركيب الإنسان، في مراتٍ عديدةٍ، على أنه "خلطٌ" (κρᾶμα / *كراما*)[96] مثلما وصفه كـ "اتحادٍ طبيعي" (συμφυΐα). لقد استخدم كذلك مصطلح "تأليه" (θεοποίησις / *ثيؤبوييسيس*)[97]: لا تتضمن إحدى هذه المصطلحات وجود تغييرٍ في جوهر أو هوية الإنسان، فلماذا يحدث هذا في حالة تأنس الله **الكلمة** إذًا؟

يعود ق. ساويروس الآن إلى جدال سرجيوس بأن الناسوت لابد أن يتَّحد ليكوِّن جوهرًا واحدًا مع الله **الكلمة**، وبذلك لن يتحول الثالوث إلى

---

[96] EM p. 127.23, and Gregory Nazianzen, PG 35.865C.
[97] EM p. 127.27, and cf. Gregory Nazianzen, PG 36.324A.

رابوعٍ. ثم يستعير بإتقانٍ شديدٍ كلام أثناسيوس في *الرسالة إلى إبيكتيتوس* *Letter to Epictetus*، ليُعيد النقطة التي قد أثارها للتو. رغم أن الابن (والروح) هما من نفس جوهر الآب، إلا أنهما ليسا الآب، لأن اتحادهم الجوهري لم يلغِ تمايزهم كأشخاصٍ. بالمِثل، لو اعتبر أحدٌ أن الناسوت المُتخَذ هو من نفس جوهر **الكلمة**، فلن يكون الجسد شيئًا آخر غير **الكلمة**، وبهذا سيصبح الثالوث رابوعًا[٩٨]. الآن، إلى أي مدى سيكون الجدال عادلاً؟ هل هو في الواقع موَّجه إلى سرجيوس، أم فقط إلى رجلٍ وهميٍ؟

لقد رأينا مُبكرًا في فكرة سرجيوس عن التركيب، أن الأجزاء المكوِّنة بمجرد اتحادها لم تعُد خاضعةً لمبدأ الثنائية[٩٩]، لأنه قد صار هناك جوهر واحد وصفة واحدة. ربما يمكننا الحصول على هذا من فهم سرجيوس للاتحاد عن طريق "الاتحاد الطبيعي" (*συμφυΐα*) ليُمهِّد السبيل، ليس فقط لاتحادٍ جوهريٍ لجوهَرَيّ العُنصرين المتحدين، بل وأيضًا للاتحاد في شخصٍ. لن يكون من العدل اتهامه بأنه يجعل الثالوث رابوعًا على طول خط أقوال أثناسيوس. لكن فكرة سرجيوس رغم ذلك هي فكرة مُخالفة لتعاليم الكتاب المقدس. يجب أن نتذكر أيضًا كيف وَصَف صورة المسيح، ناتج الاتحاد. لا توجد سمةٌ خاصةٌ بالله يمكن رؤيتها في الكيان الجديد، ولا أية سمةٍ خاصةٍ بالجسد كذلك[١٠٠]. وهكذا، رغم أن الطبيعتين المُكوِّنتين قد اجتمعتا كي تُكوِّنا واحدًا، إلا أن هذا الواحد الجديد يبدو مختلفًا في السمة الخاصة، وكذلك في الهوية، عن **الكلمة** الأزلي. لو كان هناك مَن هو غير متعاطفٍ مع سرجيوس –

---

[98] cf. EM p. 128.15-129.14.
[99] cf. EM p. 100.14-15
[100] cf. EM p. 72.17-18.

وبالتأكيد سيوجد – فإنه سيجد نفسه ميالاً لأن يقول إن مشكلة سرجيوس هي إنقاص الثالوث إلي اثنين*، أكثر من كونها زيادته إلى أربعة.

خَتَم ق. ساويروس هذا الجزء من الرسالة بتحذيرٍ: لا تُدخِل الجسد في مساواةٍ جوهريةٍ مع **الكلمة**، بحجة الاستخدام الحَرفي لهؤلاء الآباء الذين أدخلوا كلمة "مخلوطٍ" على الاتحاد، بطريقةٍ غير نِزاعيةٍ[١٠١]. فحتى ق. كيرلس استخدم هذه الكلمة بدون أن يُرَقِّي الجسد إلى الجوهر الإلهي، أو أن يُشوِّش الاختلاف الموجود في جوهر الطبيعتين اللتين اتحدتا. يؤكد ق. ساويروس هذا بتقديم اقتباسٍ طويلٍ من ق. كيرلس، خاتمًا بتصريح ق. كيرلس بأن العذراء وَلَدَت:

«ἐκ δυοῖν μέν, πλὴν ἄνθρωπον ἕνα, μένοντος μὲν ἑκατέρου τοῦθ' ὅπερ ἐστίν, συνδεδραμηκότων δὲ ὥσπερ εἰς ἑνότητα φυσικὴν καὶ οἷον ἀνακιρνάντων ἀλλήλοιν, ὅπερ ἂν ὡς ἴδιον ἑκατέρῳ προσῇ».

«رجلاً واحدًا (مكوَّن) من شقَّين (الجسد والنفس)، يظل كل منهما كما هو، لكنهما يأتيان معًا إلى اتحادٍ طبيعيٍ، كما لو كانا قد خلطا مع بعضهما ما يخص كلٍ منهما»[١٠٢].

تصريح ق. كيرلس بأن الطبيعتين «كما لو كانتا قد خلطتا معًا هذا الشيء الذي تملكه كلٌ منهما كشيءٍ يخُصها»، هو بالتأكيد تصريحٍ عن "تبادل الخواص" ***communicatio idiomatum***، كما رأينا سابقًا. مع توضيح شخص الإنسان، والذي قد استخدمه ق. ساويروس مرة ثانية،

* حيث لن يصبح لأقنوم **الكلمة** خواصه السابقة، لأن خواص الناتج الجديد لا تشبه خواص أقنوم **الكلمة**، حسب وجهة نظر سرجيوس.{م}

[101] cf. EM p. 129.15-17.

[102] Cyril, *Ad Monachos*, PG 77.21D (= ACO I, 1, la, p. 15.31-33) and EM p. 131.2-6.

فإن كل الكائنات الحية* تُدعى "عاقلةً"، وكل الكائنات الحية تُدعى "قابلةً للموت"[١٠٣]. لقد قُلنا أيضًا قبلاً إن ما قيل هنا ليس مجرد تبادلٍ فِعليٍ للخواص بين الطبيعتين، لكن لأن الناسوت قد أصبح بالفعل يخُص **الكلمة**، فإن خواص الناسوت الآن أصبحت تخُص **الكلمة** في الواقع. **الخواص لا تتبادل بين الطبيعتين، بل كلها تخُص فاعلاً واحدًا**. مِن جهة الفكرة اللاهوتية والخَلاصية لـ "التحول الجذري" (*μεταστοιχείωσις* / *ميتاستويخيوسيس*) التي قد فحصناها توًا، أو مِن جهة نموذجنا الخاص عن العصا التي رُفِعَت من مجالها لأجل وضعها في حيِّز استخدام الرجل الضرير، يمكننا أن نقول إن الناسوت قد وُهِب خواصًا تفُوقه، لكنه مع ذلك يظل ناسوتًا. استخدم ق. ساويروس اقتباساتً من كلٍ من ق. يوليوس أسقف روما Julius of Rome وق. كيرلس لتوضيح هذا. لكن ما هو هدفه؟ ولماذا يُشدد على هذا أمام سرجيوس؟ نحن نقترح أنه يحاول إظهار فكرتين أساسيتين في مفهومه عن الاتحاد. الأولى هي أن العنصرين المُكوِّنين الموجودَين في الاتحاد ليسا متساويين جوهريًا، ولن يصيران متساويين في الجوهر. الثانية هي أن هذين العُنصرين يجتمعان بشكلٍ ما لتكوين وِحدةٍ من النوع الذي يحدث فيه *communicatio idiomatum*: هناك فاعلٌ فعَّال تنتمي له خواص كلتا الطبيعتين. هاتان الفكرتان الجوهريتان في الفكرة الكيرلسية الساويرية عن الاتحاد لا يمكن لسرجيوس إدراكهما أو التوافق معهما. هناك عدم توافقٍ تامٍ بين نوع الاتحاد الذي يراه سرجيوس، وأي نوعٍ من الثنائية. وبمواجهته بفكرة "تبادل الخواص" *communicatio idiomatum*، في فاعلٍ واحدٍ، كما يفعل ق. ساويروس الآن، فإن ق.

---

* يقصد من البشر.{م}

[103] cf. EM p. 131.12-15.

ساويروس يدفع سرجيوس للبدء في السؤال عن افتراضاته السابقة، وأيضًا لكي يُعيد التفكير في مفهومه عن الاتحاد، وعن موقف ودور المُكوِّنات في هذا الاتحاد.

إن نهج ق. ساويروس لابد أنه قد صار واضحًا تمامًا الآن: لقد رأينا من خلال *رسالة ق. ساويروس الثانية إلى أوكيومينيوس* أنه بالرغم من كونه يفهم الناسوت على أنه أقنومٌ، إلا أنه يراه أقنوم غير مُشَخصَنٍ non-prosopic. وأيضًا رأينا قَبلاً[١٠٤] كيف فسَّر كلمة "متجسدٍ" على أنها مُنطبقةٌ على الله **الكلمة:** إنها تعني أن الجسد وُجِد في علاقةٍ مع **الكلمة** ("تأقنَم" في شخص **الكلمة**) ولم يكن كاملاً بشكلٍ مستقلٍ في أُقنومه الخاص. لقد وصفنا هذا قبلاً "كاتحادٍ مُشَخِّصٍ" personalising union: الإله الذي أحب الإنسان قد صان ومَجَّد الناسوت في الاتحاد، بالضبط مثلما جعل العُليقة في البرية قادرة على احتمال النار بدون أن تتلف. إن عودة ق. ساويروس الآن لمعنى كلمة "متجسدٍ"[١٠٥] هي ضد هذه الخلفية، لكن هذه المرة لكي يُصَحِّح استخدام وسوء فهم سرجيوس لها. إن ادعاء الحزب السينوسي synousiast المتطرف بأنه حينما يقول أحدٌ "طبيعةً واحدةً لله **الكلمة**"، ويضيف "المتجسد"، وبهذا يُدخل الطبيعة الأُخرى ككيانٍ مستقلٍ، هو في الواقع مجرد كلام فارغ[١٠٦].

ضد المفهوم السينوسي بأن **الكلمة** كان بسيطًا[١٠٧] بعد الاتحاد، فإن كلمة "متجسدٍ" بالأخص تدل على الطبيعة المُركبة **للكلمة** من بعد الاتحاد، وأنه أقنومٌ واحدٌ من اثنين[١٠٨]. يقتبس ق. ساويروس مرة أُخرى من مقالة *Quid Unus Sit Christus* لكيرلس، أنه ليس فقط ما هو

[104] cf. EM p. 111.29-112.1.
[105] cf. EM p. 132.9-23.
[106] cf. EM p. 132.9-13.
[107] cf. EM p. 132.14-15.
[108] cf. EM p. 132.15-16.

في الحالة البسيطة يُدعي "واحدًا"[١٠٩]: إن قصده، مرة أخرى، هو أن الامتزاج السينوسي والفصل النسطوري لا يُشَكِّلان الأمثلة الوحيدة للالتقاء، بل أن رؤية ق. كيرلس للاتحاد الخلاصي الفعَّال في شخص **الكلمة** هي خيارٌ ثالثٌ، بل هي خيارٌ يتضمن إعادة التفكير في كلتا الطبيعتين في الاتحاد، وفي الدور المستمر للمكونات في هذا الاتحاد.

يتقدم ق. ساويروس الآن نحو هذا الهدف مُتجوِّلاً في المُعظم داخل نقاشٍ دَوري. ببساطة شديدة، فإن ترتيب هذا الحوار كالتالي:-

أولًا: ليس فقط ما هو في الحالة البسيطة هو الذي يُدعى واحدًا.

ثانيًا: من الغباء التام الميل إلى الفكر النسطوري[١١٠] لتجنب موقف ق. كيرلس الذي لم يُعَلِّم بما هو بسيطٌ، بل بما هو "واحدٌ لكن ليس بسيطًا".

ثالثًا: يجب أن يحترس الفرد الآن لئلا يُشوِّش ما هو "واحدٌ لكن ليس بسيطًا" لأجل الجمع بين المستقلين: لأنه سيكون مِن الغباء أن تكون مدفوعًا للتمسك باتحادٍ بسيطٍ، لكي تتجنب ثنائية نسطور، حينما لا تكون فقط الحالة البسيطة هي حالة الاتحاد دائمًا[١١١].

في هذا الجدال، الخطوة الأولى بالفعل مألوفةٌ لدينا، والخطوة الثانية نتيجةٌ واضحةٌ للخطوة الأولى. بالنسبة للخطوة الثالثة، استعار ق. ساويروس اقتباسات مهمة من المُباحثات بين ق. كيرلس وأندراوس الساموساطي Andrew of Samosata[١١٢]. إن جدال أندراوس حرفيٌ جدًا. فقد كتب ق. كيرلس أن **الكلمة** جلس هو والآب "معًا" (*συνήδρευσεν* / *سينيذريوسين*)، "مع" (*μετά* / *مِتا*) جسده. كيف إذًا يستطيع ق. كيرلس أن يَحرم الشخص الذي يقول إن الإنسان والله **الكلمة**

[109] cf. EM p. 132.19-23.
[110] EM p. 132.25-26.
[111] cf. EM p. 132.15-134.25.
[112] cf. EM p. 132.28-134.16.

يُعبدان معًا، حيث أن (*σύν* / *سين*) و(*μετά* / *متا*) لهما نفس المعنى؟[113] لحُسن الحظ، ق. كيرلس ليس حرفيًا، وهو بوضع أصبعه على المشكلة، يحقق الهدف الذي يريد ق. ساويروس أن يُعلِّمه لسرجيوس[114]. هناك اختلافٌ مهمٌ بين أن تكون قادرًا على الإشارة إلى المكونات المستمرة التي يتألف منها الشيء طبيعيًا – علي سبيل المثال الجسد والنفس اللذان يُكوِّنان معًا الإنسان[115]– وبين تسمية أفرادٍ يُكوِّنون تجمعًا– مثل بطرس ويوحنا (الرسولين) اللذَين يُسمَّيان معًا أُناسًا[116]. إن هدف ق. ساويروس هو أنه بنفس الطريقة بالضبط، مِن السخافة الخجل مِن تسمية **الكلمة** بـ "المتجسد" خوفًا من إدخال طبيعةٍ مستقلةٍ، مثلما يكون كذلك تجنُّب ذِكر نفس أو جسد إنسانٍ، خوفًا من تقسيمه إلى إنسانين. بالتالي، سيكون سخيفًا جدًا الالتجاء إلى اتحادٍ بسيطٍ، لأجل تجنُّب الثنائية النسطورية، حينما تكون الثنائية ليست هي ما علَّم به ق. كيرلس، والبساطة ليست هي الشكل الوحيد من أشكال الاتحاد.

اختتم ق. ساويروس هذا الجزء بالفوز العادل على سرجيوس، وهو ما قد أشرنا إليه سابقًا. لو أن الاتحاد قد انتج وحدةً من جوهرٍ وصفةٍ واحدةٍ، فكيف يمكن لسرجيوس أن يزعم بأن الاختلاف بين جوهري الطبيعتين اللتين تكوَّن منهما المسيح قد استمر؟ لو أن هناك فقط صفة واحدة وجوهرًا واحدًا، فسيكون الاختلاف بين الطبيعتين المُكوِّنتين قد تلاشى[117].

113 cf. EM p. 133.7-12, and Cyril, *Apol. pro XII Cap. contra Orient.*, PG 76.352C (= Pusey edn. Vol. 6, p. 322.11-16).
114 cf. EM p. 133.22-134.2.
115 cf. EM p. 134.2-9.
116 cf. EM p. 134.9-14.
117 cf. EM p. 134.26-31.

ق. ساويروس الآن يتحرك من الجدال المركزي الموجود في *الرسائل* بخصوص طبيعة الاتحاد والمكونات، إلى انتقاد عددٍ من القضايا الجانبية التي أثارها سرجيوس في رسالته الثانية. رغم أن هذه النقاط ليست هي قليلة الأهمية ولا هي غير مفيدةٍ في نفسها، إلا أنها خارج السياق الأساسي للجدال، وسوف نتعامل معها بإيجازٍ أكثر. لقد ابتدأ ق. ساويروس بالتحول إلى الجدال مع سرجيوس بخصوص ضرورة القول إن عمانوئيل كان مركبًا من خاصيتين أو فعاليتين.

مثلما قد فهمنا أن القضية خطيرة، هكذا سنُلَخص النقاط التي ظهرت قبلاً. في *رسالة سرجيوس الأولى*، من افتراضه الأساسي[١١٨] بأن السِمة الخاصة يمكن تعريفها وتضمينها بوجود طبيعةٍ مستقلةٍ، حاول سرجيوس التعبير عن التفرُّد والهوية الخاصة بمسيح الإنجيل، بقَوله: «بالضبط مثلما نؤمن أن المسيح هو من طبيعتين، هكذا أيضًا يجب أن نَقبل بوجود سمةٍ خاصةٍ واحدةٍ من سمتين، لله المتجسد»[١١٩]. في *رسالة ق. ساويروس الأولى*، اقترحنا قبلاً أنه أساء فهم سرجيوس في هذه النقطة. لقد أعتبر أن الكلمة اليونانية التي وراء (ܕܝܠܝܬܐ/ *دِيُلِيثو*) معناها "خواص"، وسخر من سرجيوس، سائلاً إياه إن كان يعتبر أن الإنسان مركبٌ من خاصيتين (ولماذا اثنتين فقط؟[١٢٠])، ربما من "التفكير"[١٢١]، و"البياض" أو "الاسمرار"[١٢٢]. وعلى هذا الأساس، فَقَد النقطة التي حاول سرجيوس توضيحها. لم يرَ ق. ساويروس أن اهتمام سرجيوس كان هو ببساطةٍ مجرد محاولةٍ لوصف وتعريف تفرُّد المسيح، أي محاولةٍ ما

---

[118] cf. EM p. 71.28-72.1.
[119] cf. EM p. 72.9-11.
[120] cf. EM p. 86.18-21.
[121] EM p. 86.12-13; cf. EM p. 86.10. (ܗܝ ܕܡܬܚܫܒ / *هي دِمتحشب*)
[122] cf. EM p. 86.7-17.

لأجل وضعه تحت التعريف كـ "مسيحٍ"، أكثر من فهم أنه الله **الكلمة** المتجسد.

سرجيوس، في *الرسالة الثانية*، صَرَّح بأنه من الحماقة التكلم عن اجتماع الخواص[١٢٣]: نحن لا نقول إن الإنسان مكوَّن من "التفكير"[١٢٤] و"الاسمرار". لكنه أضاف بعد ذلك أن "التفكير" و"الاسمرار" ليسا خاصيتين لهما نفس الأهمية. "التفكير" يُكمِّل الجوهر لكي يكون واحدًا: الإنسان هو شيءٌ عاقلٌ، وقابلٌ للموت، وحَيٌّ[١٢٥]. لو أزال أحدٌ "التفكير" فسيُفسد الإنسان[١٢٦]. من ناحيةٍ أُخرى، "الاسمرار" ليس في الأقنوم، لكنه مجرد علامةٍ لِما يوجد. لو تلاشى، فسوف يترك الشيء كما كان أولاً بالضبط[١٢٧].

ما هو الهدف من هذا الجدال الآن؟ في *الرسالة الأولى*، كان كل اهتمام سرجيوس بأن يصيغ تعريفًا جديدًا (سمة خاصة) للمسيح، من الخاصيتين التعريفيتين للطبيعتين اللتين اتحدتا لتكوينه. إن إشارته للاختلاف بين "التفكير" و"الاسمرار" هو نوعٌ من الدفاع الجزئي عن هذا الخَط: إنه يقترح أن "التفكير" هو خاصيةٌ جوهريةٌ بالأكثر، فالإنسان "بدونها ليس له معنى" *sine qua non*. المقصود هو أننا لو وَجدنا شيئًا يوصَف بأنه خاصيةٌ أساسيةٌ بشكلٍ مُطلَق، فإننا سنكون قد حصلنا على شيءٍ مُهِم من الناحية المعرفية epistemologically.

نعود الآن إلى *رسالة ق. ساويروس الثانية*. ق. ساويروس لخَّص الجدال السابق، لكنه أظهر بعدها لسرجيوس أنه حينما قال (ق.

---

123 cf. EM p. 101.23-24.

١٢٤ EM p . 101.25. (ܡܠܝܠܘܬܐ / *مليلو*).

125 cf. EM p. 101.27-29.

126 cf. EM p. 101.29-102.1.

127 cf. EM p. 102.2-4.

ساويروس)، "مِن الفهم" from understanding[١٢٨]، الذي هو الصورة الفعلية verbal form، مُظهِرًا فعالية أو قدرة العقل المُدرِك[١٢٩]، قام سرجيوس بتحريف المعنى الذي يقصده، مقتبسًا منه كأنه قال "مِن التعقُّل" from being rational[١٣٠]. ق. ساويروس لاحظ أن سرجيوس أيضًا قد اعتبر "الاسمرار" خاصية عرَضية[١٣١]. ربما سرجيوس قد فعل ذلك لأنه بالفعل فَهم "التعقُّل" على أنه الخاصية التعريفية المُفردة للإنسان، لكن ق. ساويروس الآن يقول إنه كان يقصد بـ "الاسمرار" مسألةً متلازمةً، مثل اسمرار الحبشي[١٣٢]. هناك احتمال أن يكون أيضًا قد فَهم القُدرة على "الفهم" كخاصيةٍ لازمةٍ للعقل، وبالتالي كان هدفه هو أننا لا يمكننا تعريف الإنسان كناتجٍ لخاصيتين لازمتين متساويتين، بل كاتحادٍ لطبيعتين تُلازمهما هاتان الخاصيتان[١٣٣].

هذا الجدال الآن يُعطي للقديس ساويروس الفرصة لتحذير سرجيوس بألَّا يظن أنه يمكنه أن يتقدم في علم الخريستولوجي بمساعدة التعاريف أو السمات الخاصة الفلسفية[١٣٤]. حتى لو كان قولاً فلسفيًا، أن السمة الخاصة بالجسد البشري يمكن صياغتها بطريقةٍ خاصةٍ، إلَّا أننا لن نقول إن الإنسان يتركب من "التعليم" و"التذكُّر"، ونُشكِّل الجسد بطريقةٍ خاصةٍ[١٣٥].

تابع ق. ساويروس الكلام في هذا السياق من الحديث ضد ما وصل إليه سرجيوس. في قضية الطبيعة الإلهية، يمكن للمرء فقط أن يتكلم

[١٢٨] EM p. 135.18-19. (ܗܝ ܕܡܣܬܟܠ / *هي دنستكل*).

[129] cf. EM p. 135.27-28.

[130] cf. EM p. 135.23-26.

[131] cf. EM p. 136.1-5.

[132] cf. EM p. 136.5-10.

[133] cf. EM p. 136.17-21.

[134] cf. EM p. 136.22-31.

[135] cf. EM p. 137.12-20.

مجازيًا[١٣٦] عن السمة الخاصة[١٣٧]، وليس بطريقةٍ دقيقةٍ. لقد اقتبس الآتي من إيڤاجريوس Evagrius:[*] الثالوث القدوس لا يمكن أن يوضع تحت جنسٍ أو نوعٍ أو اختلافٍ أو خاصيةٍ أو حادثةٍ: من الأفضل أن نعبُد ما يفوق التعبير في صمتٍ[١٣٨]. ولأجل مناقضة محاولة سرجيوس للتعريف بشكلٍ نهائيٍ، وكمثل العادة، بَرهَن ق. ساويروس جداله الخاص بالإشارة إلى ق. غريغوريوس النزينزي وكيرلس. من ق. غريغوريوس، اقتبس قائلًا:

«Τὸ γὰρ πρῶτον, καὶ ὑπὲρ τὴν φύσιν»

«لأن الكائن الأول (أي الله) هو أيضًا فوق (مفهوم) الطبيعة»[١٣٩]،

ومن ق. كيرلس:

«ἔσται δὲ πάλιν καὶ ὑπὲρ τοῦτο Θεὸς, ἅτε δὴ καὶ ὑπερούσιος ὤν, καὶ τὸ ἄκρως προσεοικὸς οὐκ ἔχων ἐν γενητοῖς».

«لأن الله سيكون أيضًا فوق هذا، فإنه فوق الجوهر، ولا يوجد شيءٌ في الخليقة يمكن أن يُقارَن تمامًا به»[١٤٠].

---

136 cf. EM p. 137.23.

137 cf. EM p. 137.22.

[*] مار أوغريس البُنطي (٣٤٦– ٣٩٩م) رسَمه القديس غريغوريوس النزينزي شماسًا وصار واعظًا في القسطنطينية. في سنة ٣٨٢م ذهب إلى نِتريا ليُهذِّب روحه بين الرهبان، وصار صديقًا للقديس مقاريوس الكبير، وهناك قضى بقية حياته. أُدين من بعد سنة ٥٥٣م عدة مراتٍ بسبب آراءه الأوريجانية. لكن قبل ذلك كانت أعماله تحظَى بمكانةٍ عاليةٍ في الوسط الرهباني. راجِع:

{م}. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, p.484

138 cf. EM p. 137.26-138.2.

139 Gregory Nazianzen, *Or. XXXIV*, PG 36.248D, and EM p. 138.10.

140 Cyril, *In Ioannis Evangelium*, *Lib.I*, PG 73.85A (= Pusey edn. Vol. 3, p. 72.5-7) and EMp. 138.13-15.

يختم ق. ساويروس بأننا لا نعرف ما هو الله، مِن جهة الجوهر أو الطبيعة[١٤١].

بالتالي، لا يمكن استخدام المُصطلحات بشكلها الدقيق أو فكرتها الفلسفية، لا في اللاهوت الثالوثي ولا في لاهوت التجسد[١٤٢]. ولكي نتكلم بشكلٍ دقيقٍ، فإن السمة الخاصة هي المملوكة لشيءٍ بشكلٍ فريد: أي أنها ليست خاصية مشترَكة[١٤٣]. كل الكائنات الحية، وليس فقط البشر، تُكابد الجوع والعطش والعُري. لكن في الخريستولوچي، بشكلٍ غير دقيقٍ، نقول إن السمة الخاصة بالبشرية هي أن تعطش وتجوع. هذا الاستخدام غير الدقيق مُباح، لأن الخطورة ليست في تمييز الطبيعة الإنسانية، لكن في التناقض الأكثر جوهرية بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة اللاهوتية. في ضوء هذا التناقض يمكننا التساهل في أن ندعو الجوع والعطش، وغيرهما، "خواص الناسوت"[١٤٤]. وحتى لو كانت هذه هي الخواص الطبيعية للناسوت، فبسبب التدبير، قد صارت خواص الله **الكلمة**، لكي يمكنه هو نفسه أن يقول إنه جاع وعطش وتعب بعد السفر[١٤٥]. لقد رأينا سابقًا جدال ق. ساويروس بأن صون الطبيعة الإنسانية يُمثِّل جزءًا جوهريًا في الاتحاد[١٤٦]: إن تكرار هذه النقطة في النص هو لتأكيد حقيقة الخواص الإنسانية، وحقيقة اقتناء الله نفسه لها، ضد ما وصل إليه سرجيوس من تعريفٍ لشخص المسيح. فكرة سرجيوس لا تسمح بهذا، وق. ساويروس يدفعه مرة أُخرى للاستفهام عن افتراضاته السابقة.

---

[141] cf. EM p. 138.17-18.
[142] cf. EM p. 138.19-23.
[143] cf. EM p. 138.29-139.2.
[144] cf. EM p. 139.2-5.
[145] cf. EM p. 139.5-8.
[146] cf. EM p. 123-124.

وكطعنةٍ أخيرة في هجومه على ما أسميناه المفهوم "التعريفي" الخريستولوچي لسرجيوس، يُحذره ق. ساويروس ألَّا يعود إلى أُسلوب العهد القديم، كأن يحاول أحدٌ مِن خلاله أن يجد تعبيرات حَرفية ونماذجَ لاتحاد التجسد: هذه الأشياء هي مجرد إيحاءاتٍ جزئية وغامضة للحقيقة[147]. كما تعوَّدنا قبلاً، فقد أشار إلى ق. كيرلس، مُخبرًا إيانا أولاً عن الطبيعة المتواضعة والجزئية للأمثلة كتوضيحاتٍ لِما هو حقيقي[148]، وثانيةً، يعترض عمْدًا على نموذج حَرفي رمزي كتابي، ربما أُخِذ من تثبيت ستائر خيمة الاجتماع[149]، مخبرًا إيانا مرة أخرى أن الله **الكلمة** قد جعل الجسد الذي أخذه من العذراء القديسة جسده الخاص[150].

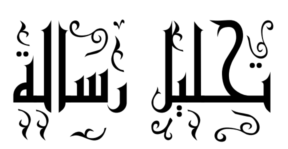
هذا في الحقيقة يُلخِّص المحتوى اللاهوتي للرسالة. لقد كَتَب ق. ساويروس أنه قد سمع بأن بعض الناس الذين قرأوا *الرسالة الأولى إلى سرجيوس* لا يتَّفقون كثيرًا مع لاهوت ق. كيرلس[151]. لقد أخذ على عاتقه اقتباس شهادةٍ في حق ق. كيرلس، كتبها ق. ديسقورس إلى دومنوس Domnus الأنطاكي[152]. بالنسبة لهؤلاء الذين يعارضون مجمع خلقيدونية، فإن لاهوت ق. كيرلس هو الدِرع الواقي، ولذا فهو يحث سرجيوس على البقاء داخل هذا الدرع، فيجعل الأعداء عاجزين[153].

تنتهي الرسالة بكلماتٍ تشجيعية، والتماسٍ نهائي للبُعد عن العقائد الغبية التي تجمع العناصر التي تألَّف منها الرب والإله والمخلص الواحد يسوع المسيح، إلى جوهرٍ واحدٍ بدون تشويشٍ[154].

---

147 cf. EM p. 140.1-14.
148 cf. EM p. 140.17-18.
149 cf. EM p. 141.1-8.
150 cf. EM p. 141.13-15, and Cyril, *Adv. Nest. Lib. II*, PG 76.84C (= Pusey edn.
151 cf. EM p. 141.16-18.
152 cf. EM p. 141.26-142.18.
153 cf. EM p. 142.21-24.
154 cf. EM p. 144.2-5.

الفصل الثامن





رسالة ق. ساويروس الثالثة أضافت قليلاً جدًا إلى ما قد رأيناه بالفعل. في الحقيقة، ق. ساويروس أمضى أكثرها في تلخيص الجدال الذى وُجد في الرسائل السابقة، ويُخبرنا هو نفسه بأنها رسالةٌ أراد بالأحرى ألا يكتبها[1]. أيًا كان، لقد أجاب، حتى في وقت الهروب هذا[2]، مقتبسًا المَثل الذي يقول إن من يوبخ علانيةً يصنع سلامًا[3].

بدأ ق. ساويروس بالإشارة إلى *رسالة سرجيوس الأولى*. بدا سرجيوس نافرًا من الاعتراف بهويتي الطبيعتين اللتين منهما المسيح الواحد. أجاب ق. ساويروس محاولاً تعليم سرجيوس عقيدة ق. كيرلس عن الاختلاف في "الخاصية التي في الصفة الطبيعية" (*ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ* / *أيذيوتيس هوس إن بويوتيتي فيسيكي*)، كفكرةٍ عن ثُنائيةٍ محدودةٍ، لا تتضمن استقلال الطبيعتين المُكونتين[4]. لقد أقر بأن الاعتراف بهذا الاختلاف ليس لإدخال تشويشٍ للجواهر[5]. كالمعتاد، هذا التصريح الأخير قد تَبرهن باقتباسٍ من ق. كيرلس: ليس الاعتراف بآخرية (غيرية) الطبيعتين، والهوية، والاختلاف من جهة الصفة الطبيعية، هو سقوطٌ في حماقة الذين يشوِّشون الجواهر[6]. بالمِثل، لاحظ ق. ساويروس أن هؤلاء الذين يقسِّمون عمانوئيل يجعلون هذا الاختلاف الطبيعي حُجةً للتقسيم[7]. هذه النقاط لم تجعل ق. ساويروس يَبلُغ إلى إتهام سرجيوس بالهرطقة، لأنه الآن يبدو كأنه يفكر[8]. حينما ادَّعى سرجيوس في *الرسالة الثانية* أنه لا يمكنه أن يرى سوى التجاور، إلا إذا

[1] cf. EM p. 157.14-15.
[2] cf. EM p. 158.6-7.
[3] قارن (أم ١٠: ١٠).
[4] cf. EM p. 158.22-27.
[5] cf. EM p. 158.27-29.
[6] cf. EM p. 159.24-28.
[7] cf. EM p. 159.29-160.2.
[8] cf. EM p. 160.3-9.

اختلطت الطبيعتين بدون تشويشٍ، أجاب ق. ساويروس مرة أُخرى بطريقةٍ عطوفةٍ، مُظهرًا أن الاختلاط والتجاور ليسا هما البديلين المُتاحين فقط، بل أن الاتحاد الأقنومي يوحِّد الأشياء التي تختلف إلى أقنومٍ مُركبٍ[٩]، وتظل مختلفةً في جوهرها عن بعضها، هذا الاتحاد مختلفٌ كُلِّيةً عن مخلوط سرجيوس الذي يؤدي إلى جوهرٍ واحدٍ وصفةٍ واحدةٍ[١٠].

أمام نصيحة ق. ساويروس، والكمية الكبيرة من البراهين من أقوال الآباء، أصر سرجيوس صراحةً على الدفاع عن وصف عمانوئيل كجوهرٍ واحدٍ، وصفةٍ وهويةٍ واحدةٍ، نتيجة الفكرة الخاطئة بأنه لو لم يكن **الكلمة** المتجسد جوهرًا واحدًا وصفةً واحدةً، فسوف يكون هناك شخص رابع قد أُضيف إلى الثالوث[١١]. لقد أدخل سرجيوس في هذا النَص لفظ وفكرة "الاتحاد الطبيعي" (*συμφυΐα / سيمفيا*). أمام هذا، أظهر ق. ساويروس أن في اللاهوت الثالوثي، لفظ (*συμφυΐα*) يناسب وحدانية جوهر الثلاثة أقانيم، لكنه في لاهوت التجسد يشير إلى الاتحاد في أقنومٍ، لأشياءٍ تختلف وتظل مختلفةً في الجوهر. في جميع الأحوال، هذا المصطلح لا يلغي كل الاختلافات الموجودة في كلٍ من الجوهر والأقنوم، الأمور التي يبدو أن سرجيوس يريدها من هذا المصطلح[١٢].

يخبرنا ق. ساويروس الآن بأن سرجيوس قد اغتم جدًا بسبب هذه النقاط اللاهوتية، وكما لو كان يواجه هجومًا شخصيًا، اختار بنفسه أن يكون مدافعًا عن التعبيرات التي تُدخِل التشويش على الجواهر![١٣] بُناءً عليه، تحوَّل ق. ساويروس إلى دراسة ألفاظ سرجيوس الدفاعية[١٤]. لقد

---

[9] EM p. 160.30.
[10] cf. EM p. 161.1-4.
[11] cf. EM p. 161.11-21.
[12] cf. EM p. 161.21-162.4.
[13] cf. EM p. 162.12-13.
[14] cf. EM p. 162.21-22.

قال سرجيوس إنه يفضِّل أن يقول "جوهرًا واحدًا" عن أن يقول "طبيعةً واحدةً"[١٥]؛ لقد اختار إسقاط كلمة "متجسدٍ"[١٦]؛ وتكلَّم عن كونهما "صفةً واحدةً"، على أساس أن نوع جوهر الكلمة قد تشارك في الفعالية الجسدية[١٧]. يتساءل ق. ساويروس: هل هذا مقبولٌ؟ هل هذا إيمانٌ يليق بالمسيحيين؟[١٨] لقد أخذ هذه النقاط في الاعتبار.

أولاً، هل حدث أن وجد سرجيوس في أقوال ق. أثناسيوس وق. كيرلس أن عمانوئيل دُعي "جوهرًا واحدًا وصفة واحدة"، أو "جوهرًا واحدًا متجسدًا"؟[١٩] لقد أجاز أنه من السهل على المرء أن يجد براهينَ على استخدام الآباء لتعبير "جوهرٍ" (*οὐσία / أوسيا*) بدلاً من "طبيعةٍ واحدةٍ" (*μία φύσις / ميا فيسيس*) أو "أقنومٍ" (*ὑπόστασις / هيبوستاسيس*) – وقدَّم أمثلةً – لكنه أكَّد أنه لا توجد عقيدة أرثوذكسية واحدة للكنيسة قد دعت الكلمة "جوهرًا واحدًا" حينما اتحد مع الجسد[٢٠].

ثانيا، باقتباس الفقرة المشهورة من ق. أثناسيوس من *"الرسالة إلى أساقفة إفريقيا" Ad Afros*، أجاز أن (*φύσις/ فيسيس*) و(*οὐσία/ أوسيا*) [وكذلك (*ὑπόστασις/هيبوستاسيس*) و(*ὕπαρξις/ هيباركسيس*)

---

[15] cf. EM p. 162.22-23 and p. 151.7-16.
[16] cf. EM p. 162.23-24 and p. 151.16-17.
[17] cf. EM p. 162.24-26 and p. 152.3-4.
[18] cf. EM p. 162.26-27.
[19] cf. EM p. 163.16-19.

[٢٠] cf. EM p. 164.9-13. أوضح ق. ساويروس كرهه لهذا الاستخدام في *الرسالة الثانية إلى أوكيومينيوس*، *Collected Letters*, p. 193.6-9: «ولكننا نجتنب القول إن عمانوئيل هو من جوهرين أيضًا، بالطريقة التي بها نعترف به أنه من طبيعتين، حتى لو فُهم الجوهر على أنه أقنوم، لأن هذا شيءٌ غير دقيقٍ، ولم يُذكَر كثيرًا في أقوال الآباء المتسربلين بالله». وعن الاختلافات والتفضيلات اللفظية عند ق. ساويروس، قارن:

To Eusebius, *ibid*., p. 195, *and To Moron*, *ibid*., p. 196. cf. Lebon, *Chalkedon*, pp. 512-3.

أي "الوجود"] يمكن أن تعني كلها "الكينونة" being[٢١]، لكنه بالمِثل اقتبس من ق. باسيليوس قوله:

«οὐσία δὲ καί ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν, ἥν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ᾽ ἕκατερον».

«إن الجوهر والأقنوم لهما هذا الاختلاف، الذي يوجد في المقارنة بين العام والخاص»[٢٢].

نتيجة لذلك، كَتب ق. ساويروس أن في لاهوت التجسد، ميَّز الآباء بحقٍ بين هذه المصطلحات (أوسيا وهيبوستاسيس). لقد أشار إلى استخدام ق. كيرلس: أدرك ق. كيرلس أن كلمة (*φύσις*) قد تُستَخدَم للدلالة على الجنس كُلّه (*γένος* / *جينوس* / kind) مثلما قد تدل على فردٍ، فاستخدم كلمتي (*πρόσωπον*) و(*ὑπόστασις*) مثلما استخدم (*φύσις*) للإشارة الى **الكلمة** المتجسد[٢٣].

أفضل من اتِّباع استخدامات الآباء، اختار سرجيوس أن يستشهد بأرسطو. دعونا نتذكر نقطة ضعف سرجيوس في *الرسالة الثالثة*: لقد اقتبس من أرسطو مُقدِّمًا "الإنسان" (*ἄνθρωπος* / *أنثروبوس*) و"الحصان" (*ἵππος* / *هيبُّوس*) كأمثلةٍ للجوهر[٢٤]، ثم أضاف قائلاً: «لكن ليست القضية أنه لا يعترف بتركيب الكائنات الحية بسبب ذلك»،[٢٥] مُستفسرًا كيف تكون إذًا القضية أنه قد يغِشّ الحقيقة، إذا ما دعا **الكلمة** المتجسد "جوهرًا واحدًا"؟[٢٦] ق. ساويروس الآن يقدِّم لنا

---

21 Lebon, *ibid.*, p. 455
22 EM p. 166.17-18, and Basil, *Ep. CCXXXVI, PG 32.884A.*
23 cf. EM p. 166.22-31, and Cyril, *Adv. Nest. Lib. II*, PG 76.60D (= Pusey edn. Vol. 6, p. 94.10-11); Ep. XVII, PG 77.116C (= *ibid*., p. 28.21-3).
24 Aristotle, *Categories*, 4.lb.27.
25 EM p. 151.26.
26 cf. EM p. 151.28-152.1.

الإجابة: «لا يوجد مِن هؤلاء الذين يعتقدون أن النفس البشرية مُدرِكة وعاقلة وغير فانية مَن يقول هذا، إنها جوهرٌ واحدٌ وصفةٌ واحدةٌ مع الجسد الفاني الحساس»[٢٧]، وبالمثل، لا يوجد شخصٌ عاقلٌ يقول إن طبيعة الله **الكلمة**، والجسد الذى قد وُهِب نفسًا وعقلاً، والذى اتحد أقنوميًا معه، قد صارا جوهرًا واحدًا وصفةً واحدةً[٢٨]. هذه النقطة مهمةٌ جدًا: ما يقوله ق. ساويروس حقيقيٌ، لكنه ليس عادلاً بالنسبة لسرجيوس، الذى هو على صوابٍ بطريقته الخاصة، حتى لو كان بشكلٍ جزئيٍ. مرة أُخرى قد نرى بوضوحٍ شديد افتراضاتهما المختلفة جوهريًا، ومفاهيمهما عن طبيعة الاتحاد الخريستولوچي. قد نُجيز نقطة سرجيوس الجزئية: إن مسيح الإنجيل كان شخصًا واحدًا، شيئًا واحدًا، وبالتالي يُمكن تسميته "جوهرًا واحدًا" بالمعنى الجُزئي والكُلِّي. لكن رغم أن مسيح الإنجيل كان واحدًا، إلَّا أنه لم يكن واحدًا بالمعنى الذى يكون عليه أي واحدٍ آخر: فهو لم يكن عضوًا في أي فصيلٍ كان. رغم أنه مفردٌ، فهو لم يكن "واحدًا من نوعٍ"، وبالتالي فهو غير متكررٍ، ولا يمكن تعريفه، ومستقلٌ بذاته. لقد حاولنا بشكلٍ شديدٍ في هذه المقدمة إظهار أنه بالنسبة للقديس ساويروس، السؤال عن *"مَن هو المسيح؟"* له علاقةٌ بـ *"ماذا فَعَل؟"*.

إن طريقة وطبيعة الاتحاد قد تحددتا بهدف الاتحاد. هكذا، فإن تعريفه كما لو كان مستقلاً بذاته، أو أنه مِن فئةٍ معينةٍ، سيكون اقتلاعًا لفعاليته الخلاصية، وهذا بشكلٍ واضحٍ لم يكن هو نوع الاتحاد الذى فهم به الآباء المسيح. سرجيوس بدوره، لا يمكنه فهم "واحدٍ" ليس من فئةٍ مُعينة.

تلخيصًا لفحصه لنقاط سرجيوس الدفاعية، نبَذ ق. ساويروس ببساطةٍ اِدعاء سرجيوس بأن صفة **الكلمة** قد تشاركت مع صفة الجسد.

---

[27] EM p. 168.4-7.
[28] cf. EM p. 168.9-12.

كيف ميَّز سرجيوس الصفات عن الطبائع؟[29] نحن نتذكر أنه بالنسبة للقديس ساويروس، الصفة الطبيعية هي مبدأ كيف يكون الشيء "علَّة كيفية الوجود" (*ὁ λόγος τοῦ πῶς εἶναι* / *هو لوغوس تو بوس إيناي*): الفصل بين هذا وبين الطبيعة سيكون بالضبط كلامًا فارغًا.

ق. ساويروس الآن ينتهر سرجيوس على استخدامه للفلسفة: هذا خارج قانون الكنيسة. الآباء لم يقبلوا الفلسفة الوثنية كقائدةٍ لدراستهم للمُصطلحات، لكن فقط كوصيفةٍ (كخادمةٍ)[30]. لإثبات رأيه هنا، اقتبس ق. ساويروس مما قاله ق. باسيليوس إلى حدٍ ما[31].

الرسالة الآن أصبحت شخصيةً بشكلٍ أكبر. لماذا يحنق سرجيوس على هذا التصحيح؟[32] لماذا يقول سرجيوس إنه قد جُرِح، بينما كل ما فعله ق. ساويروس هو تذكيره بتعاليم الآباء؟[33] ألا يرى هو أنه يَجرح نفسه بجدالاته؟ على سبيل المثال، حينما قال ق. ساويروس في *الرسالة الثانية*، مقتبسًا من ق. كيرلس، إن الله "فائقٌ الجوهر" (*ὑπερούσιος* / *هيبيروسيوس*)[34]، اعتبرها سرجيوس أنها إدخالٌ لفكرة أنه ليس له وجودٌ[35]، وحاول من الكتاب المقدس أن يدافع عن تسميه الله "جوهر"[36]. بالمثل، بعد أن أنكر ق. ساويروس أن المرء يمكنه أن يطبِّق السمة الخاصة بشكلٍ دقيقٍ على الله، واقتبس من إيڤاجريوس[37] ليؤكد هذا، أراد سرجيوس كآخر محاولةٍ للدفاع عن فكرته، أن يمسك على ق. ساويروس

---

[29] cf. EM p. 168.13-14.
[30] cf. EM p. 169.9-13.
[31] cf. EM p. 170.1-171.8.
[32] cf. EM p. 171.17-20.
[33] cf. EM p. 172.24-26.
[34] cf. EM p. 138.11-18; Cyril, *In Ioannis Evangelium, Lib.I*, PG 73.85A (= Pusey edn. Vol. 3, p. 72.5-9).
[35] cf. EM p. 173.8.
[36] cf. EM p. 155.9-16.
[37] cf. EM p. 137.21-138.2.

تصريحه بأن الكلام المناسب هو أن السمة الخاصة هي هذا الشيء الذى يخُص شيئًا وحده، بدون أن يشاركه آخر[٣٨]. ثم اقتبس بعد ذلك من إنجيل معلمنا مرقس: "لِمَاذَا تَدْعُونِي صَالِحًا؟ لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ"[٣٩]، مُدَّعيًا أن ق. ساويروس قد عرَّف بشكلٍ واضحٍ جدًا أن السمة الخاصة بالله هي الصلاح، لأن الله فقط هو الذى يخُصه الصلاح[٤٠]. وَجد ق. ساويروس أن هذا الدفاع عقيمٌ ويؤخَذ عليه. هل الصلاح هو السمةُ الرسميةُ الخاصة بالله، مثلما يُفترَض أن يكون الضحك بالنسبة للإنسان؟[٤١] ثم يقلب الطاولة على سرجيوس سائلاً إياه عن الآية التي تقول: "للهِ الْحَكِيمِ وَحْدَهُ"[٤٢]. فهل هناك، بحسب فكر سرجيوس الأحمق، سِمتان خاصتان بالله؟!

ختم ق. ساويروس الرسالة آمرًا سرجيوس بشكلٍ شديدٍ أن يتخلى عن حماقته، ويتركه وحده، وأن يتعلم الاتضاع.

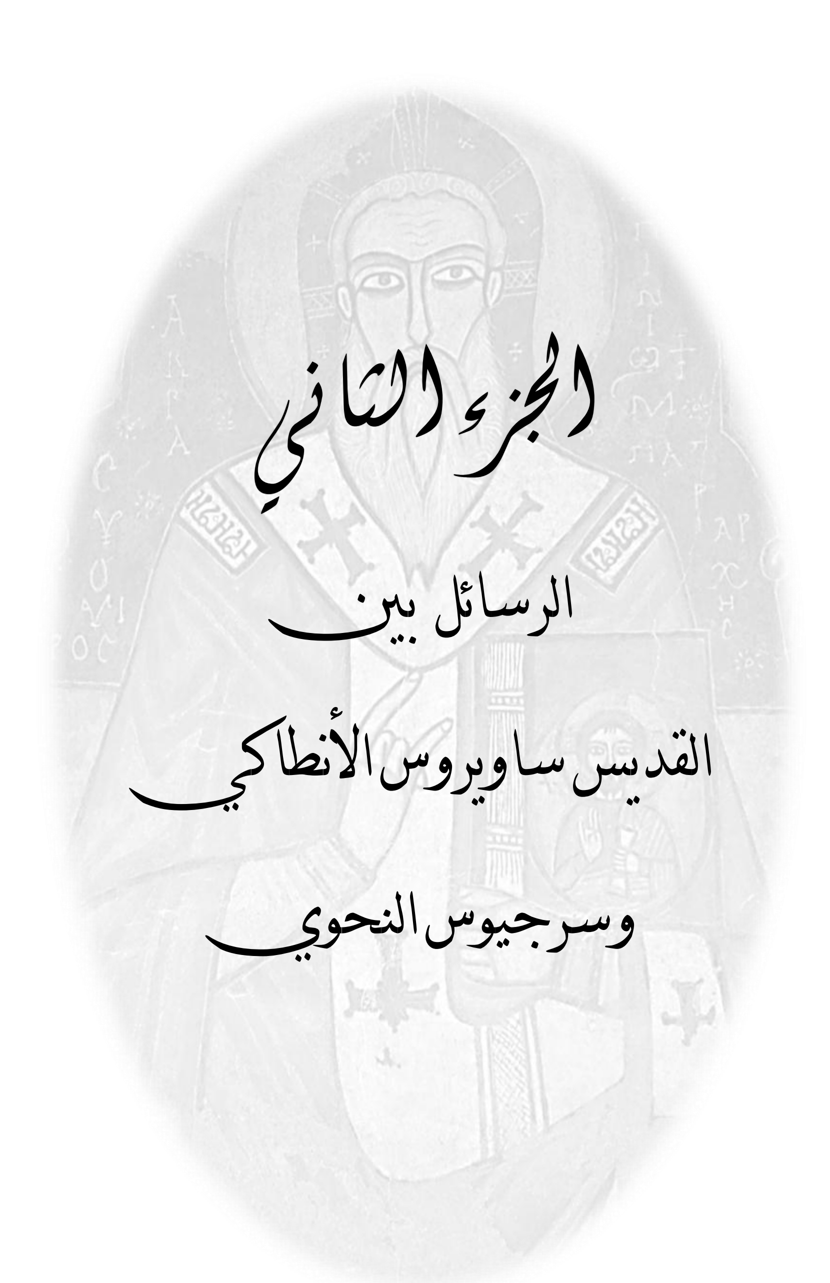
38 EM p. 138.29-139.2.

٣٩ (مر ١٠: ١٨).

40 cf. EM p. 155.16-22, and p. 173.15-174.1

41 cf. EM p. 174.2-4.

٤٢ (رو ١٦: ٢٧).



الجزء الثاني

الرسائل بين

القديس ساويروس الأنطاكي

وسرجيوس النحوي

رسالة سرجيوس الأولى

الرسائل بين كلٍ مِن سرجيوس النحوي والقديس ساويروس بطريرك أنطاكية *(Lebon p. 70)*[١].

الرسالة الأولي من سرجيوس النحوي إلى الموقَّر ساويروس بطريرك أنطاكية، والتي فيها يسأل كيف يمكن التصالح مع هؤلاء الذين يعتقدون أن المسيح من طبيعتين[٢]، والذين استخدموا اسم أنطونينوس، أسقُف حَلَب، الرسالة كالتالي.

إلي سيدي الذي هو قديسٌ في كل شيءٍ، والأب الروحاني الموقَّر، الأسقف أنطونينوس: مِن سرجيوس النحوي الحقير: سلام ربنا.

حينما فكرت توًا في هذه المسائل الإلهية، ضعُفَت قدرتي على الرؤية، كما لو كُنت أنظر مباشرةً إلى أشعة الشمس. وأنتظر وعود المِلاحة[٣] بلهفةٍ، لأنني ليس لي رأيٌ واضحٌ، لكنني بالحري أنظر إلى "عُمْقِ الْمِلَاحَةِ[٣] فِي حِكْمَةِ وعِلْمِ الله"[٤]. ولأنني قد أُقصِيت عن هذا لأسبابٍ متنوعةٍ، قرأت من الناموس الجزء الذي يُنشِد قائلاً "اِسْأَلْ آبَاءَكَ وسَوفَ يُخْبِرُونَكَ"[٥]. والزمان الآن هو زمان الحيرة: سوف أتكلم مع باقي المدينة.[٦] *(Lebon p. 71)*

---

[١] هذا الترقيم هو ترقيم طبعة ليبون للرسائل.(CSCO 119 (Syr. p. 64.

[٢] (ܕܡܢ ܬܪܝܢ / *دمن ترين*). سجَّل ليبون أن النص من المحتمل وجوب تصحيحه كي يُقرأ (ܕܒܬܪܝܢ / *دبترين*) أي "في طبيعتين"، وهي صيغة الخلقيدونيين (*ἐν δύο φύσεσιν* / *إن ديو فيسيسن*).

[٣] سَجَّل ليبون أن المترجِم إلى السريانية يبدو أنه اعتبر أن كلمة (*πλούτου* / *بلوتو*) "ثروة" هي حالة الإضافة من كلمة (*πλοῦς* / *بلوس*) "إبحار".

[٤] قارن (رو ١١: ٣٣).

[٥] قارن (تث ٣٢: ٧) سبعينية. وكل مراجع العهد القديم سوف تكون من السبعينية.

[٦] هاتان الفقرتان على الأخص غامضتان.

لقد قدَّمتُ اِلتماسًا إلى مجمعكم المقدس: فإننا نطلب استئصال العقيدة* مِن هؤلاء الذين سقطوا وعادوا لأنفسهم، بينما أنتم تُقدِّمون تنازلات متعددة. لقد تممت قَدر إمكاني بخصوص أمور قانون الايمان، وكتبت بمقدار ما فهمت.

.لكن إجمالي كل هذا كان: «إننا لا نتكلم عن طبيعتين أو سمتين خاصتين من بعد الاتحاد غير الموصوف». لكن هذا، والذي لا يبدو أن له سببًا معينًا، قد تم تعديله مِن قِبَلكم كالتالي: «إننا لا نتكلم عن سماتٍ خاصةٍ منقسمةٍ». لقد اضطرب عقلي بسبب هذا، ورغم أنني دُرت بعقلي يمينًا ويسارًا، إلا أنني حتى الآن غير قادرٍ على الوصول لفهم هذه القضية.

ماذا اذًا؟ هل نحن سوف نتكلم عن سمتين خاصتين، وبهذا نُزيل حماقة "مُغيِّري الجوهر" Metousiasts، ويُفهَم الجسد أنه جسدٌ، واللاهوت أنه لم يهبط إلى التشويش؟ لكن هذا يُبقي وجود جوهرين، وقطعًا السمات الخاصة. فالله والجسد هما جوهران، لكن السمة الخاصة[٧] بالله هي أن يكون أزليًا، أمَّا السمة الخاصة بالجسد فهي أن يَفسد ويصير فاسدًا. لكن لو كان يجب أن نقول إن السمات الخاصة تدوم، فكيف سنجدهم، حينما نستعلم عن الحقائق في سؤالٍ؟ لأن السمة الخاصة بالله، من المؤكَّد، هي أنه لا يُرى ولا يُلمَس: ومع ذلك قد جاء الله مرئيًا، و"تَرَاءَى عَلَى الأَرْضِ، وَتَرَدَدَ بَيْنَ الْبَشَرِ"[٨]، و"رَأَينَاهُ، وَهَيئَتَهُ لَمْ تَكُن مُكرَّمةً، وَكَانَ مُحْتَقَرًا مِنَ النَاسِ"[٩]،... "اَلَّذِي كَانَ مِنَ الْبَدْءِ، الَّذِي سَمِعْنَاهُ

---

* الخاطئة.{م}

[٧] اللفظ الصحيح هو (ܕܝܠܝܬܐ / دِيلُيْتو) وليس (ܕܝ̈ܠܝܬܐ/ دِيلُيثو). قارن lines 17 and 22,.

[٨] (باروخ ٣: ٣٨).

[٩] (إش ٥٣: ٢-٣).

وَرَأَيْنَاهُ لَمَسَتْهُ أَيْدِينَا، مِنْ جِهَةِ **كَلِمَةِ** الْحَيَاةِ..."[10]. لكن السمة الخاصة بالجسد هي أنه يوُلَد من أبوين، وحينما يُولَد مرةً واحدةً، فإنه يجب أيضًا أن يَفسَد. لكن أين هي هذه الأشياء في حالة جسد الحياة؟ لأنه لا يوجد أبٌ للمسيح من البشر؛ فبدون أن تحترق العُليقة[11]، وبينما الباب مازال مُغلقًا[12]، قد خرج الرب بجسدٍ. فمِن ثَم، لأنه لم يولَد بحسب السِمة الخاصة بالجسد، فلم يَرَ جسده فسادًا. لكن كل سمةٍ خاصةٍ تنتمي لطبيعةٍ محددةٍ، ولو تكلمنا عن سمتين خاصتين، *(Lebon p. 72)* فسوف نكون مضطرين للكلام عن طبيعتين. لكن لو افترضنا أن السمات الخاصة غير مُنقسمةٍ، فلن يُقسِّم أصحاب الطبيعتين الطبائع، لكنهم سيُعلنون لنا في كل مكانٍ عن الطبائع غير المُنقسمة. وهذا هو مُلَخَّص مَرَضْ خلقيدونية وجنون ليو، فإنه بينما هو يُقسِّم الفعاليات مع الطبائع، يقول (كل شكلٍ يقوم بما يناسبه) بغير انقسامٍ "في شركةٍ مع الآخر"[13]. وبهذا كيف لنا أن نهرب من هذا الجنون، نحن الذين نُعلِّم بطبيعةٍ واحدةٍ **للكلمة** المتجسد من بعد الاتحاد، إلَّا بأننا بالضبط مثلما نؤمن أن المسيح واحدٌ من طبيعتين، فهكذا أيضًا نَقبَل بِسمةٍ واحدةٍ من سمتين لله المتجسد، الذي مِن تَعَطُّفه شرع في أن يكون مرئيًا، بل سَمَا بالسِمة الخاصة بالبشر عن طريق الاتحاد الفائق: لذا فقد مشى على الماء دون أن ينجذب بثِقَل الجسد إلى عمق البحر. وحينما ختموا القبر، لم يُحبَس، والأبواب المغلقة لم تكن قادرةً على منع دخوله.

---

[10] (١ يو ١: ١)

[11] قارن (خر ٣: ٢-٣)

[12] قارن (حز ٤٤: ١-٢)

[13] PL 54.767B. *Ep. XXVIII, ad Flavianum* ("The Tome").

ومِن ثم، لا توجد سمةٌ خاصةٌ بالله يمكن تمييزها في اللوغوس[١٤] [الخاص به][١٥]، ولا توجد أيَّة سمةٍ خاصةٍ بالجسد يمكن رؤيتها فيه أيضًا، بل كل سلوك التدبير يُشير إلى سمةٍ خاصةٍ واحدةٍ، التي هي لله المتجسد. فكما أن الضحك هو السمة الخاصة بالإنسان، ولا يوجد حيوانٌ يشابهه في ذلك، هكذا أيضًا هناك سمة خاصة واحدة للمسيح، والتي لا يشاركه فيها أي أحدٍ من المرئيين وغير المرئيين. لأنه فقط الله الذي تجسد هو الذي وُلِد من العذراء، وقام بكل شيءٍ وتألم لأجلنا، وصعد إلى الموضع الذي نزل منه، ممنوحًا (متَّخِذًا) جسدًا.

الآباء الصالحون، أرجو أن تهتموا بإخراجي من الشك الفظيع، وتستفسروا بأنفسكم عن أفكاري التافهة، وتُصححوها وترفعوها إلى مستوى أفكاركم، ولا ترفضوا صغري وحداثتي، بل كونوا مثل المسيح، رئيس الرعاة، الذي *(Lebon p. 73)* لم يرفض الأطفال حينما أتوا بجواره. لكن بما أنكم كهنته العظام، فإنكم تُخطِّطون بكل الطُرُق لتقديم ذبائحٍ نقيةٍ: الآن هذه ذبيحة الذي تأنس لأجلنا*: عقلٌ نقيٌ مملوءٌ بمعرفة الروح.

الرسالة الأولى من سرجيوس النحوي إلى البطريرك القديس ساويروس قد انتهت.

---

[١٤] (ܡܠܬܐ / *ملتو*) قد تُرجِمَت بـ "لوغوس" أي **الكلمة**. وسوف يكون المعنى أكثر سهولةٍ لو تُرجمت بـ "حالة": «في حالته... ».

[١٥] اللفظ الصحيح هو (ܕܝܠܗ / *ديله*) وليس (ܕܝܠܗܿ) كصيغة مِلكية.

* أي ذبيحة مقدمة إليه، والتي هي العقل النقي...{م}

رسالة القديس ساويروس الأولى

نُسخةٌ من رسالة القديس والمبارك ساويروس، رئيس أساقفة وبطريرك أنطاكية، إلى العفيف سرجيوس النحوي، الذى كان يسأل عن الهويات والفعاليات، وعن الآلام التي جلَبَت الخلاص.

أنا أمدح عِفَّتك (طهارتك)*، يا من أردت أن توضِّح المُشكلة المُعبَّر عنها في الرسالة بشكلٍ منطقيٍ وفي مخافة الله في نفس الوقت. حيث يوجَد أيضًا القول النبوي الذي يُصرِّح بأننا يجب أن نسأل، باعتبار أن الاستفسار يجب أن يكون مُقيَّدًا بمرساة خوف الله، قائلاً: "إِنْ كُنْتُمْ تَسْأَلُونَ فَاسْأَلُوا، لَكِنْ أَقِيمُوا مَعْي"[١]، وسِفر الأمثال يُقدِّم هذا بطريقةٍ إرشاديةٍ، حينما يُحدِّد أن "التَّعْلِيمُ غَيْر المُؤَدَّبِ يَضِلُ"[٢]. وأنا [أُعجبت][٣] بالتجائك إليّ باتضاعٍ، مِما يستحق الشهادة لحِكمتك. فإن نفس السِفر (الأمثال) يمكننا أن نسمعه يقول: "الْحِكْمَةُ تَأْتِي مِنْ فَمِ الْمُتَوَاضِعِين"[٤] وكتابات الناموس تأمر الكهنة أن يُفصِّلوا ما هو غير واضحٍ، ويُفسِّروا الأشياء التي قد تبدو غير واضحةٍ بطريقةٍ أو بأُخرى، وأن يميزوا ما هو جيد عن ما هو غير جيدٍ، حينما قالت لهم: "الْوَصِيَّةُ هِيَ لِأَجْيَالِكُم إِلَى الْأَبَدِ، بِأَنَّكُم يَجِبُ أَنْ تُمَيِّزوا بَيْنَ الْمُقَدَّسِ وَالْمُدنَّس، وَبَيْنَ الطَّاهِرِ وَالنَّجِسِ، وَلِتُعَلِّمُوا بَنِي إِسْرَائِيلَ جَمِيعَ الْفَرَائِضِ الَّتِي *(Lebon p. 74)* كَلَّمَهُمُ الرَّبُّ بِهَا"[٥].

---

* وهو اللقب الذي سوف يُخاطب به القديس ساويروس سرجيوس طوال الرسائل.{م}

[١] (إش ٢١: ١٢).

[٢] (أم ١٠: ١٧).

[٣] اللفظ الصحيح هو (ܘܐܬܡܪܬ / *واتمرت*) وليس (ܘܐܬܕܡܪ / *واتدمر*).

[٤] (أم ١١: ٢).

[٥] (لا ١٠: ١٠-١١).

من خلال هذا يُمكِن إدراك أنك سألت جيدًا، وأننا يجب أن نُجيب على السؤال. لكن لأن المسائل العقيدية تُعتبر صعبة الفهم، والتعبير عنها صعبٌ، فسوف أكتب بخصوص السؤال على قدر فهمي للموضوع، متطلعًا نحو مَن أعطى كلام المعرفة وكلام الحكمة. لأن كلام سفر الأمثال يقول ثانيةً: "شَهْوَةُ الْقَلْبِ لِلإِنْسَانِ، لَكِنْ مِنَ الرَّبِّ جَوَابُ اللِّسَانِ"[٦].

لذا، فاعلم أن الاعتراف بالهوية الطبيعية للطبيعتين اللتين منهما المسيح الواحد لم يُحدَّد حديثًا مِن قِبَلنا نحن فقط. إطلاقًا – لأننا نتذكر أن القديس كيرلس كَتَب في *الرسالة الثانية إلى سُكِّينسوس* يقول كالتالي:

> **[ق. كيرلس]:** «فإنه حتى لو أن ابن الله الوحيد، المتجسد والمتأنس، قيل عنه مِن قِبَلِنا إنه واحدٌ، إلَّا أنه لم يتشوَّش[٧] بسبب هذا، مثلما يبدو لهؤلاء الناس، ولا تحوَّلت طبيعة **الكلمة** إلى طبيعة الجسد، ولا في الواقع تحوَّلت طبيعة الجسد إلى طبيعته، لكن بينما كلتاهما استمرتا معًا في الهوية التي تخُص الطبيعة، واعتُقِد فيهما وِفقًا لِما قُلناه توًا، فإن الاتحاد غير الموصوف وغير المنطوق به يُظهِر لنا طبيعةً واحدةً للابن، لكن كما قُلت، المتجسد»[٨].

لاحظ إذًا أنه حينما اعترف مُعلِّم اللاهوت بطبيعةٍ واحدةٍ لله **الكلمة**، الذى تجسد، قال إن كلتيهما استمرتا معًا وفُهِما على أساس الهوية التي تَخُص الطبيعة.

لكن هو نفسه (ق. كيرلس) قد أوضح ما هي الهوية الخاصة بالطبيعة، حينما كَتَب كالتالي في المقالة *ضد ديودور*:

---

[٦] (أم ١٦: ١).

[٧] الأصل هنا هو (ܫܓܫ / *حبك*). أنظر Appendix C عن "ألفاظ الاختلاط".

[8] PG77.241B (= ACO 1,1,6a, p. 159.18-160.2).

[ق. كيرلس]: «لذا دعونا نُدرك أنه حتى لو أن الجسد الذى وُلِد *(Lebon p. 75)* في بيت لحمٍ لا يُشبهه، من جهة الصفة الطبيعية، **الكلمة** الذى من الله والآب، إلا أنه مع ذلك قد صار جسده، ولم يخُص إنسانًا آخر بجانب الابن. لكن **الكلمة** المتجسد يجب أن يُعتبَر ابنًا ومسيحًا وربًا واحدًا»[٩].

وبعد نقاطٍ أُخرى، حيث فصَّل هذا الأمر بالذات، أضاف هذه أيضًا:

[ق. كيرلس]: «لأننا نقول أيضًا إنَّ، مِن جهة الهوية، الجسد هو بالكُلِّية من طبيعةٍ أُخرى غير الابن الذى خرج مِن الله والآب: فبالرغم من ذلك قد صار يخُصه، في اتحادٍ غير قابلٍ للفصل، ونتيجة لذلك فإن **الكلمة** الذى خرج خروج النور مِن جوهر الله الآب، قد دُعي أيضًا "زرع ابراهيم" بالجسد؛ وحينما أسماه التدبير بهذا، فإن ذلك لم يُقلِّل مِن قَدر كونه ما هو بأي شكلٍ. فبالرغم من أنه الله بالطبيعة، فقد صار بالحقيقة ابن الإنسان كذلك، وهو أيضًا ابن الله وابن الآب، ليس بطريقةٍ مُزيَّفةٍ ولا بِسمٍ زائفٍ، لكنه هو مَن وُلِد منه ولادةً غير منطوقٍ بها وغير مُفسَّرةٍ، حتى لو لم يعُد يُفتكَر به بدون جسدٍ من بعد الاتحاد»[١٠].

لذا فطهارتك قد عَرفْت بالفعل من هذه الأمور أن الهوية (تتضمن) اختلاف طبيعة هذه الأشياء التي اجتمعت معًا للاتحاد، وتتضمن الاختلاف الموجود من جهة الصفة الطبيعية. فإن الواحدة غير مخلوقةٍ،

---

[9] Cyril, Pusey edn. Vol. 5, p. 499.17-500.4. بالسريانية فقط

[10] *Ibid.*, p. 500.6-501.4. بالسريانية فقط

والأُخرى مخلوقةٌ. الواحدة غير مرئيةٍ والأُخرى مرئيةٌ. الواحدة غير ملموسةٍ، لكن الأُخرى قابلةٌ للَّمس. ومع ذلك، بينما يظل هناك اختلافٌ، وهويتا الطبيعتين اللتين منهما جاء المسيح الواحد تظلان بدون اختلاطٍ، لكن مع ذلك يُقال إن **كلمة** الحياة كان مرئيًا وملموسًا، والإنجيل يقول إن هؤلاء التلاميذ اللاهوتيين كانوا شهودًا ووكلاءً **للكلمة**[١١]؛ ليس أنه[١٢] قد تحوَّل من طبيعته غير المرئية، غير الجسدية، لكنه اتحد بجسدٍ مرئيٍ ومُجسَّمٍ، غير رافضٍ للَّمس. *(Lebon p. 76)*.

لذا لا تنسب غباوة السينوسيين إلى هذه العقيدة المضبوطة، فإننا لسنا جُهلاءً وِفقًا لجنونهم، ولا نعالِج الشر بالشر، ولا، كما يُقال، نُخرج المسمار بمسمارٍ. لكن اِعلم تمامًا أن ضبط الحق والتدقيق فيه يتطلب هذا. فإننا نقول بالمِثل إن الإنسان مثلنا هو كائنٌ حيٌ، عاقلٌ، قابلٌ للموت، قادرٌ على التفكير والمعرفة، ولأن هناك طبيعةً واحدةً وأقنومًا واحدًا من اثنين، فكل الكائن الحي يُقال عنه إنه قابلٌ للموت، وكله يُقال عنه إنه عاقلٌ، ولا نقول إننا لا نَعلَم أي جزءٍ هو الحي وأي جزءٍ عاقلٍ؛ كلَّا، فإن حقيقة أننا نعرف هذا لا تُقسِّم التركيب الذى منه يتكون الكائن الحي الواحد. فإن القديس كيرلس أيضًا، بينما كان يُدافع عن نفسه ضد أندراوس الذى وَجَد خطأً لَدى كيرلس في الفصل الثالث، قال كالتالي عن دراسة عمانوئيل:

> **[ق. كيرلس]:** «لا يوجد أيّ اشتراكٍ في أمرٍ يُعاب عليه، في أن يُدرِك المرء على سبيل المثال أن الجسد هو شيءٌ ما من جهة طبيعته الخاصة، غير **الكلمة** الذى خرج مِن الله والآب، وأن الابن الوحيد هو آخرٌ أيضًا فيما يخُص

---

[١١] قارن (١ يو ١: ١–٣).

[١٢] أي **الكلمة**.

طبيعته الخاصة. مع ذلك، فإن التمييز بين هذه الأشياء ليس لأجل فَصْل الطبيعتين من بعد الاتحاد»[١٣].

وطهارتك سوف تُدرِك أنه من الضروري أن تكون الطبيعة العاقلة* بأكملها لديها اختلافٌ بخصوص كل شيءٍ مُدرَكٍ بالعقل؛ ليس فقط اختلاف، بل وأيضًا يوجد فرقٌ: فإن هذه الأشياء أيضًا تختلف تمامًا عن بعضها في صفة الطبيعة وفي أنها تقف في مكانها *(Lebon p. 77)* منفردةً. وهي تُفصَل عن بعضها البعض بلا شكٍ، ويرتبط وضوحها وانعزالها الكامل بالاختلاف. لكن حينما يكمُل أُقنومًا مفردًا باجتماعه في اتحادٍ طبيعيٍ بين طبيعةٍ عاقلةٍ وأُخرى ملموسة، نرى أن الاختلاف في هذه الأشياء التي اجتمعت لتكون شيئًا واحدًا – الاختلاف الموجود في الصفة الطبيعية – لم يُلغَ، لأنه لا يوجد تشويشٌ في الاتحاد؛ لكن الانقسام قد أُزيل، لأن هذه الأشياء التي كانت مختلفةً في الصفة الطبيعية لا توجد بشكلٍ مُستقلٍ، لكنها تُكمِل أُقنومًا واحدًا من اثنين.

حسنًا اذًا، دعنا ننقل هذا إلى دراسة عمانوئيل، ودعنا نستفهِم عن اللاهوت والناسوت. إنهما ليسا فقط مختلفين في كل شيءٍ، بل هما مختلفان تمامًا ومتمايزان تمامًا عن بعضهما البعض أيضًا. لكن حينما أُعلِن اتحادهما، لم يُلغَ أيضًا الاختلاف في صفة الطبائع التي منهما المسيح الواحد، لكن باقترانهما في أُقنومٍ تم استبعاد الافتراق. انظر كيف علَّم كيرلس الحكيم بوضوحٍ عن هذا، في الجزء الثاني ضد هرطقات نسطور:

[ق. كيرلس]: «فإنني أيضًا أُجيز أن هناك اختلافًا أو تمايزًا كبيرًا بين الناسوت واللاهوت. فإن هذه الأشياء التي

---

[13] PG 76.329D (= Pusey edn. Vol. 6, p. 286.3-8). *Apol. pro XII Cap. contra Orient.*

* أي البشرية.{م}

ذكرناها تبدو مختلفةً، بحسب طريقة كونِهم، وهم ليسوا مثل بعضهم في أي شيءٍ. لكن حينما جاءنا السر الموجود في المسيح إلى المنتصف، فإن قاعدة الاتحاد لم تُنكِر الاختلاف بل تلغي الانقسام؛ ليس لأنها تشوش الطبائع معًا أو تخلط بينها، لكن لأن الله **الكلمة** قد تشارك في اللحم والدم، وهكذا أيضًا الابن يُفهَم ويُدعى واحدًا»[١٤].

لكن لو توجَّب على أحدٍ أن يُقسِّم جورًا عمانوئيل بثنائية *(Lebon p. 78)* الطبائع بعد الاتحاد، فسوف يحدث كذلك تفريقٌ في نفس الوقت، إلى جانب اختلاف الطبيعتين، والخواص تنقسم من كل الجهات لكي تُلائِم الطبيعتين. والحكيم كيرلس مرة أُخرى بفطنةٍ شرح هذا في نفس الجزء، حينما قال بعد أشياءٍ أُخرى، كالتالي:

[ق. كيرلس]: «الله غير ملموسٍ لكن **الكلمة** قد صار قابلاً للَّمس بواسطة جسده الخاص؛ إنه غير مرئيٍ بالطبيعة، لكنه صار مرئيًا بواسطة الجسد. لكنك مرة أُخرى بتمييزك بكل الطرق، تتلاعب بالحقيقة بشكلٍ ماكرٍ، فإنك مِن ناحيةٍ تمايز بين الطبيعتين، ومِن ناحيةٍ أُخرى توحدهما، لذا فأنت تقول، العبادة. لكنك لو استمريت تُفرِّق بين الطبيعتين، فإن خواص كلٍ منهما سوف تذهب مع كل واحدةٍ منهما بشكلٍ طبيعيٍ كذلك. إذًا مبدأ الاختلاف سوف يكون موجودًا في كل شيءٍ، وبهذه الطريقة يُعترَف بوجود اثنين»[١٥].

---

[14] PG 76.85A-B (= Pusey edn. Vol. 6, p. 113.7-16).
[15] PG 76.105A-B (= Pusey edn. Vol. 6, p. 128.25-129.2).

لقد تبرهَن بشكلٍ واضحٍ، من هذه الأشياء المُقتبَسة، أن الصفة الطبيعية هي قاعدة (كيف يكون الشيء)، لأن المُعلِّم قال: مِن جهة كيف يكونون، فهذه الأشياء التي ذُكِرَت تبدو مختلفةً ولا تُشبه بعضها في أي شيءٍ. لذا فنحن نعترف باختلاف وهوية وآخرية (غيرية) الطبيعتين اللتين تكوَّن منهما المسيح، لأننا لا نتخاصم بخصوص الأسماء، لكننا نعترف بالهوية الكائنة في الصفة الطبيعية، وليس بتلك التي توضع في أجزاءٍ منفصلةٍ،[١٦] كل منها يوجد بشكلٍ مستقلٍ. فإن القديس كيرلس في مقالة السؤال والجواب عن *أن المسيح واحد* كتب كالتالي أيضًا:

> **[ق. كيرلس]:** «لذا، فكما قلت أنا، إنه ليس صحيحًا أننا يجب أن نصنع انقسامًا إلى تنوعٍ مُستقلٍ، وبالتالي يتوجب أن يصبحا منفصلَين ومنفردَين عن بعضهما؛ بل بالأحرى يجب أن نُحضرهما معًا إلى اتحادٍ (غير مُنقسِمٍ)[١٧]. **فالكلمة** صار جسدًا، بحسب كلام يوحنا»[١٨]. *(Lebon p. 79).*

فإننا لا نرفض الاعتراف بوجود الاختلاف، لا سمح الله، لكننا نهرب من هذا، ألا وهو وجوب تقسيمنا للمسيح الواحد إلى ثنائية الطبائع بعد الاتحاد. فإنه لو قُسِّم، فإن خواص كل طبيعةٍ سوف تنقسم في نفس الوقت معها، وسيصبح ما يخُص كلاً منهما متشبثًا بطبيعته. لكن حينما

---

[١٦] في p. 118.3 تُرجمَت (*ἀνὰ μέρος* / *أنا ميروس*) أي "جزئيًا" بـ (ܒܡܢܬܐ / *بمنثو*). من الممكن أن تكون (ܒܡܢܘܬܐ / *بمنوثى*) هي أيضًا مقصودةٌ لتقديم نفس العبارة، ويمكن أن تُتَرجَم بـ "مُستقلةٍ".

[١٧] اللفظ الصحيح هو (ܡܬܦܣܩܐ / *متفسقو*) وليس (ܡܬܦܫܩܐ / *متفشقو*). وهو ما يساوي في اليونانية (*εἰς ἕνωσιν ἀδιάτμητον*) أي اتحادٍ غير منقسمٍ.

[18] PG 75.1289C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 364.2-5).

يُعترَف بوجود الاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي)، والذى به يتحقق الغرض، وهو أن هناك واحدًا من اثنين بدون تشويشٍ، شخص واحد، أُقنوم واحد، طبيعة واحدة تخُص **الكلمة** المتجسد، سيُعرَف **الكلمة** بواسطة خواص الجسد، وخواص الناسوت ستصبح خواص لاهوت **الكلمة**، وأيضًا خواص **الكلمة** سيُعترَف بها كخواص الجسد، وهو نفسه سُيرى عن طريق كلتيهما (مجموعتي الخواص)، كِلا المرئي وغير المرئي، الملموس وغير الملموس، ما يخُص الزمن وما قبل الزمن، ولن نَنسِب الخواص لكل طبيعةٍ على حدةٍ، ولن نقسِّمهم.

والكلام الواضح والفَطِن لكيرلس الحكيم سيُعلِّمنا ويُثقِّفنا أيضًا بشكلٍ واضحٍ بخصوص هذه الأمور، فإنه قد كتب كالتالي في الجزء الثالث ضد هرطقات نسطور:

> **[ق. كيرلس]:** «فهل هو إذًا قد كذب حينما قال إن ابن الإنسان، الذى هو نفسه، قد نزل من السماء؟ إطلاقًا! لأنه هو الحق نفسه. لذا فكيف يمكن فهم عبارة "ابن الإنسان الذى هو من السماء" بشكلٍ صحيحٍ؟ لأنه بالرغم من أنه الله **الكلمة** ومِن جوهر مَن يفوق أي جوهرٍ، قيل إنه قد نزل وأخذ شكل عبدٍ، ثم تكلم معنا، من ذلك الوقت فصاعدًا، ليس **كالكلمة** المُجرَّد، بل كإنسانٍ مثلنا، وكمَنْ يُفهم أنه بالفعل واحدٌ له جسدٌ متحدٌ به. *(Lebon p. 80)*. بالضبط مثلما- لأجل ما يليق بالإخلاء - أخذ على عاتقه كل الأشياء التي للجسد، رغم أنه روحيٌ بالطبيعة، هكذا أيضًا، رغم كونه من فوق ومن السماء، فقد نسب لنفسه أنه "نزل من فوق" بينما كان إنسانًا، رغم أنه كان في الجسد معنا من امرأة. لذا فخواص **الكلمة** قد صارت خواص الناسوت، وخواص الناسوت قد صارت

خواص **الكلمة.** لأجل هذا يُفهَم أنه مسيحٌ وابنٌ وربٌ واحدٌ»[19].

لذا، فحينما نحرم هؤلاء الذين يقولون إن عمانوئيل له طبيعتين بعد الاتحاد، ويتكلمون عن فعاليات وخواص هاتين الطبيعتين، فإننا لا نقول هذا لنُعرِّض للحُرم حقيقة الكلام عن الطبائع، أو تسميتها، أو عن الفعاليات أو الخواص، بل الكلام عن طبيعتين من بعد الاتحاد، وبالتالي لأن هاتين الطبيعتين تجتذبان فعالياتهما وخواصهما التي تنقسم مع انقسام الطبيعتين بالكامل وفي كل شيءٍ، سواء قُلنا هذا أو لم نقُله. فإنه لو لم يكن هكذا، فسيكون من حقنا ألَّا نعترف بأن عمانوئيل هو "مِن طبيعتين"، لو أن كلمة "طبيعتين" قد تم اجتنابها. لكن الآن، حينما نقول "من طبيعتين"، ونعترف بالله الواحد الذى تجسَّد وتأنس بغير تغييرٍ، ونؤمن بأنه كان هناك اتحاد غير مشوَّشٍ، فنحن مضطرون للاعتراف كذلك بهويتي الطبيعتين اللتين منهما عمانوئيل. ونسمِّي هذا بـ "الهوية" ونحددها بأنها: (هذا الشيء) الموجود في اختلاف الصفة الطبيعية، والتي لن أكُف عن تكرار تعريفها مِرارًا كثيرةً، والتي هي ليست موجودةً في أجزاءٍ مستقلةٍ[20]، وهو ما يتضمن وجودًا مستقلاً للطبائع، *(Lebon p. 81)* لأن القول بهذا يُنسَب لِمن يشوِّهون المسيح بثنائيةٍ من بعد الاتحاد غير الموصوف، وليس قولنا نحن الذين نعترف به على أنه واحدٌ من اثنين.

ثم بخصوص الفعاليات: وجدنا رأيًا واضحًا حينما التجأنا إلى الاقتباسات مِن الآباء المتوشحين بالله God-clad fathers. فباسيليوس العظيم والحكيم في الأمور الالهية، كتب في مقالة دحض أقوال

---

[19] PG 76.137B -C (= Pusey edn. Vol. 6, p. 153.18-154.3).

[20] قارن بما جاء في p. 118.3.

إفنوميوس، أن الذى يفعل هو شيءٌ والفعالية شيءٌ آخرٌ، وما قد تم فِعله شيءٌ آخرٌ، وهذه الأشياء قد فُصِلَت تمامًا عن بعضها البعض. فإن مَن يفعل هو مَن دُفع تجاه شيءٍ، أما الفعالية فهي مثل حركةٍ فعليةٍ وقوةٍ دافعةٍ للإرادة التي توجِّه وتُشير إلى فعل شيءٍ، وتبدأ في الحركة توًا. في حالة الفعالية، فإن الذى يُريد يَبقى كاملاً ومدفوعًا كل لحظةٍ للفِعل، لكن (الفعالية) ليست أُقنومًا، بل الأشياء التي قامت بالدور وكمُلَت كنتيجةٍ لذلك، وبقيت، (هي الأقانيم). فحينما قال إفنوميوس الشرير إن الابن قد خُلق، ولم يكن مولودًا من الآب، قال القديس باسيليوس لهذا الواقع في الشِباك العقلية بآراءٍ فاسدةٍ ومجادلاتٍ بشريةٍ: لو أن، بحسب كلامك، الابن هو نتيجةٌ، فما هو مفهومك عن النتيجة؟ إنها ما كمُل من الفعالية. اذًا هو ثالثٌ مِن الآب وليس ثانٍ، لو فُهِم أن الآب هو الفاعل، والفعالية هي حركةٌ فعليةٌ، وما تَم هو ما قد كمُل بالحركة. لكنه قال كما يلي – لأننا يجب أن نقتبس الكلمات التي نطقها المعلِّم بشفتيه:

> **[ق. باسيليوس]:** «لو أن **الكلمة** *(Lebon p. 82)* هو فعاليةٌ، وليس مولودًا، إذًا فهو ليس فاعلاً، ولا نتيجةٌ، لأن الفعالية هي شيءٌ مختلفٌ عن كليهما. بل سيكون أيضًا بدون أُقنومٍ، فإنه لا توجد فعاليةٌ أقنومية. لكن إن كان هو الشيء الذى فُعِلَ، فسيكون ثالثًا مِن الآب، وليس بدون وسيطٍ. لأن الذي فَعَلَ هو الأول، ثم الفعالية، ثم ما قد فُعِل»[21].

لذا، ما قد تم توضيحه ومعرفته بهذا الشكل هو أن الذى فَعل هو شيءٌ، والفعاليةٌ هي شيءٌ آخرٌ، وما فُعل به، أو تأثَّر يظل شيئًا ثالثًا. والفعالية هي شيءٌ في المنتصف، أي هي حركةٌ فِعليةٌ بين مَن فَعل وما

[21] PG 29.689C. *Adv. Eun. Lib. IV.*

أُثِّر عليه (المفعول به)، حتى لو كان في حالة الله، ما يُريده هو إتمام الفعل، لكن إيجاد ما هو في المنتصف ليس بالأمر السهل، حيث يكون كُل شيءٍ في لحظةٍ، وكما في طرفة عينٍ، مثلما قال بولس[٢٢]. سوف نُطبِّق هذا التفكير على ما قد دُوِّن سابقًا.

وأولاً، دعنا نفحص هذا في مثال الإنسان مثلنا. فهكذا، بعض الأمور التي تتم بفِعل إنسانٍ مثلنا هي عقلية، والبعض محسوس وجسدي. على سبيل المثال، أن تحسب وتفكر في شيءٍ يجب فِعله، وأن تحققه وتُخطِّط له في الفكر، وأن تحدِّد وتقرِّر هدفًا، فهذه أمورٌ تتم بشكلٍ عقلي، مثل ترتيب ما يناسب إعداد مدينةٍ أو منزلٍ أو سفينةٍ. لكن بناء بيتٍ أو بناء سفينةٍ، هو عملٌ محسوسٌ وجسديٌ. فالرجل الذي يعمل في كلتا الحالتين هو واحدٌ، يتكون من نفسٍ وجسدٍ، والفعالية هي واحدةٌ، لأن الحركة الفعلية هي واحدةٌ، والتي هي القوة الدافعة للإرادة، لكن الأشياء التي تُعمَل متنوعةٌ، لأن الواحدة عقليةٌ والأُخرى محسوسةٌ وجسديةٌ. يمكن للمرء أن يرى نفس الشيء في حالة عمانوئيل. *(Lebon p. 83)* **فهناك واحدٌ يفعل هذا، والذي هو كلمة الله المتجسد، وهناك حركةٌ فعليةٌ التي هي الفعالية (القدرة)**، لكن الأمور التي تتم متنوعةٌ، ألا وهي الأشياء التي تتم بالفعالية. على سبيل المثال، المشي على الأرض والسَفَر بالجسد هما أمران بشريان، لكن أن تُقيم وتأمر العُرج بالمشي على أرجلهم، الذين هم غير قادرين على استخدام نعول أحذيتهم، بل والمطروحين والزاحفين مثل الزواحف، فهذه كلها تُناسب الله بشكلٍ أكبر. لكن هناك **كلمةً** واحدًا قد تجسَّد، وفعالية واحدة له، والتي هي حركةٌ فِعليةٌ، وهي التي قامت بهذا وذاك. ليست القضية هي أننا – بسبب أن هذه الأشياء التي حدثت كانت من أنواعٍ مختلفةٍ – نقول إنه بالتالي كان

---

[٢٢] (١كو ١٥: ٥٢).

يوجد طبيعتان تفعلان هذه الأشياء، لأننا قُلنا إن الله **الكلمة** المتجسد بمفرده قد قام بهذه الأشياء. وبالضبط مثلما لا يفصل أحدٌ **الكلمة** عن الجسد، هكذا أيضًا من المستحيل تقسيم هذه الفعاليات أو الفصل بينهم. لأننا أيضًا نُميِّز تنوع الأقوال: فالبعض يخُص الله، والبعض الآخر يخُص الإنسان، لكن **الكلمة** المتجسد الواحد هو مَن قال الأولى والأخيرة. فإن هناك أقوالاً تُعرِّف الشخصية الإلهية لعمانوئيل، والناسوتية أيضًا في نفس الوقت، مثل "رَبٌّ وَاحِدٌ يَسُوعُ الْمَسِيحُ، الَّذِي بِهِ جَمِيعُ الأَشْيَاءِ"[٢٣]، و"مِنْهُمُ الْمَسِيحُ حَسَبَ الْجَسَدِ، الْكَائِنُ عَلَى الْكُلِّ إِلهًا مُبَارَكًا إِلَى الأَبَدِ"[٢٤]. ولا يوجد أحدٌ، ما لم يكن مجنونًا، يجرُؤ على تقسيم أو تمييز هذه التصريحات إلى اثنين، والتي رسَّخَت نفس المسيح كغير منقسمٍ، فهو مِن اسرائيل بالجسد، والمبارَك من الله إلى الأبد. وأيضًا نفس الواحد قد مُسِح لأنه تجسَّد، فإنَّ فِعل المسح يتعلق بالتجسد، ومن خلال نفس الواحد قد جاءت كل الأشياء إلى الوجود. *(Lebon p. 84)*.

لكن ما قاله مخلصنا عن موت لعازر هو مِثل هذه التصريحات أيضًا، فهي تُظهِر في نفس الوقت الشخصية الإلهية والإنسانية: "لِعَازَرُ حَبِيبُنَا قَدْ نَامَ. لكِنِّي أَذْهَبُ لأُوقِظَهُ"[٢٥]. فإن ما يخُص الله هو أنه ينبغي أن يقول إنه سوف يُقيمه كما لو كان نائمًا، هذا الذى قد حُسب مع الموتى لمدة أربعة أيامٍ، وقد فسد وأنتن جسده، وهذا في الحقيقة لتحويل الموت إلى رقادٍ، لأجل رجاء القيامة؛ لكنه كان أمرًا إنسانيًا أن يقول "أنا أذهب لأوقظه". فإنه كان قادرًا كإلهٍ، حتى وهو بعيدٌ، أن يفعل هذا. لكنه مزج بين الأمرين، فقد رسَّخ أنه واحدٌ غير منقسمٍ وأنه نفس الابن

---

[٢٣] (اكو ٨: ٦).

[٢٤] (رو ٩: ٥).

[٢٥] (يو ١١: ١١).

و**الكلمة**، الذي لأجلنا صار إنسانًا بغير تغييرٍ، وتكلم بما يناسب الله والإنسان. هكذا أيضًا من الممكن في الغالب، أن نرى في أعماله ما يخُص شخصية الله وما يخص الإنسان معًا. فكيف سيقسِّم أحدٌ المشي فوق الماء؟ فإن السير فوق البحر هو أمرٌ غريبٌ عن الطبيعة الإنسانية، لكن استخدام الأقدام الجسدية لا يخُص الطبيعة الإلهية. لذا فهذا الفعل هو **للكلمة** المتجسد، الذى له تنتمي الخصائص الإلهية والإنسانية في نفس الوقت بغير انقسامٍ.

من الممكن رؤية أن هذه الأشياء التي يحتويها طومس ليو تُظهر بوضوحٍ أنها ضد هذه الأمور، وسوف أقتبس منه الآتي: «لأن كل هيئةٍ منهما تعمل ما يخُصها: **الكلمة** يعمل ما يخُص **الكلمة**، والجسد يتمم هذه الأشياء التي تخُص الجسد، والواحد منهما يُشرق بالعجائب، أما الآخر فيقع تحت الإهانات»[٢٦]. فلو أن كل هيئةٍ أو طبيعةٍ تقوم بهذه الأشياء التي تخُصها، فستكون هذه الأشياء *(Lebon p. 85)* في شراكةٍ مغشوشةٍ وفي علاقة صداقةٍ، مثل سيدٍ يأخذ على عاتقِه الأشياء التي يقوم بها العبد، أو العكس، عبدٌ يتمجد بالمُمتلكات الظاهرة لسيده، بينما هذه الأُمور التي ليست هي خواصًا تخُص الطبيعة الإنسانية تُنسب له بسبب صداقة المحبة. فإنه سوف يكون إنسانًا لابسًا الله، مَن بهذه الطريقة يَستخدم قوةً ليست له، والتي هي مدفوعةٌ من قِبَل مَن يفعل، مثل أداةٍ عديمةٍ للحياة، ربما منشار أو بلطة، والتي يستخدمها صانعٌ ماهرٌ.

لكن يسوع ليس مثل هذا، إليك عنِّي! فإنه قد شوهد يستخدم قوَّته الخاصة كإلهٍ متأنسٍ، وأكَّد هذا بأقوالٍ تليق بالله. فلقد قال للبحر، "اسْكُتْ، اِبْكَمْ"[٢٧]، ولبطرس حينما طلب منه قائلاً "مُرْني أَنْ آتِيَ إِلَيْكَ

[26] PL 54.767A-B.

[٢٧] (مر ٤: ٣٩).

عَلَى الْمَاءِ"، أمره قائلاً "تَعَالَ"[٢٨]، وللأبرص "أُرِيدُ، فَاطْهُرْ"[٢٩]. وفرَض قانونًا بسُلطة الله وقال "أَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ، (لا تغضبوا)"[٣٠]، ولم يقُل أحدٌ إن الرب قال هكذا: "بِسم الرب أنا أفعل هذا وذاك". هذه الأشياء هي هكذا، رغم أنه، لِكون هذا كان يُناسب التدبير، ولأجل المُشاكَسَة وصعوبة إتيان اليهود تجاه الله، وبشكلٍ آخر بسبب نُقصان مَن يسمعون، قد قال في أماكنٍ كثيرةٍ إنه قد تلقَّى وصيةً من الآب[٣١]، وقال هذه الأشياء التي قد سمعها منه[٣٢]. ومع ذلك، لأجل إظهار منزلته الملوكية غير المُستَعبَدة، ومساواته للمجد مع الآب، قال أيضًا إن الآب يعمل كذلك[٣٣]، وإن الآب فيه، وهو في الآب[٣٤]، لأن ..⟨توجد هنا ثلاث ورقاتٍ مفقودةٍ⟩.

⟨لذا فمَن يُقسِّم عمانوئيل، ويُعَرِّفه في طبيعتين *(Lebon p. 86)* مِن بَعد الاتحاد غير الموصوف، فإنه يُقسِّم الفعاليات والخواص بالمِثل مع تقسيم الطبائع⟩[٣٥] ويُرسِّخ وجود طبيعتين تعملان وتخضعان بدون إنقاصٍ لهذه الأشياء التي تخُصهما. أمَّا مَن يعترف بطبيعةٍ واحدةٍ متجسدةٍ لله **الكلمة**، ويُعلِّم باتحادٍ غير مُشوشٍ، فلا يُنكر إدراكه لوجود الاختلاف والهوية التي توجد في الصفة الطبيعية للطبائع التي منها المسيح الواحد. لكن من الغباء والجهل القول إن عمانوئيل كان مُركبًا من خاصتين[٣٦] أو

---

[٢٨] (مت ١٤: ٢٨-٢٩).

[٢٩] (مر ١: ٤١)؛ (لو ٥: ١٣).

[٣٠] قارن (مت ٥: ٢٢).

[٣١] (يو ١٠: ١٨).

[٣٢] قارن (يو ٨: ٢٦).

[٣٣] قارن (يو ٥: ١٩).

[٣٤] (يو ١٤: ١٠).

[٣٥] هذا الجزء قد اقتُبِس في *Lebon p. 184*، ومنه قد أُخذت الكلمات ووُضعَت داخل أقواسٍ على شكل المُعيَّن.

[36] cf. above, EM p. 72.10.

فعاليتين. لأن "الفهم" هو خاصية العقل المُدرِك، لكن "السواد" أو "البياض" على سبيل المثال هما خاصية الجسد، فهل نقول بسبب هذا إن الإنسان يتركب مِن "الفهم" ومِن "البياض" أو مِن "السواد"؟ لكن لا يوجد شخصٌ عاقلٌ يقول هذا: بل يقول إن الإنسان كائنٌ مِن طبيعتَيّ الجسد والنفس، اللتان تُلازمهما هذه الخواص المذكورة التي من خلالها يظهر أنهما غير منفصلتين. لكن فيما عدا ذلك، كيف لا يكون عبثًا الكلام عن خاصيتين أو فعاليتين؟ لأن هناك الكثير من الخواص وليستا اثنتين فقط لكل طبيعةٍ. على سبيل المثال، مِن جهة ناسوته هناك الشعور، والرؤية، والصوت، والتعرُّض للجوع والعطش، وأشياء أُخرى مثلهما. وهناك خواصٌ كثيرةٌ للطبيعة الإلهية: هو غير مرئيٍ، وعديم اللمس، وكائنٌ قبل الدهور، *(Lebon p. 87)* وغير محدودٍ. والأمور التي عُمِلَت هي كذلك عديدةٌ ومتنوعةٌ، وكل هذه بمقدار الأفعال الإنسانية والإلهية التي يُمكن للإنسان أن يُحصيها.

على هذا النمط، فإن مَن يُقسِّم عمانوئيل إلى ثنائية الطبيعة بعد الاتحاد غير الموصوف، فهو يقسِّم معه، كما قُلنا مرارًا عديدةً، الفعاليات والخواص. بالمثل، فإنه من المعتاد في غالبًا تسمية الأمور التي حدثت بـ "الفعالية"، وأحيانًا مَن يفعل نسميه هو نفسه بـ "الفعالية"، لأن الفعالية، في الحقيقة، كما أظهرنا قبلاً في الأمور التي ذكرناها، هي نفسها حركةٌ فعليةٌ. لذا، فإن يوليوس Julius اللاهوتي أيضًا، الذى كان أسقفًا على روما، في مقالةٍ كان قد خصصها "ضد الذين يقاومون التجسد الالهي **للكلمة** بحجة المساواة في الجوهر (*ὁμοούσιον*/ *هومواوسيون*)"[٣٧] قد قال هذا: **[ق. يوليوس]:** «لكن هناك طبيعةً واحدةً، أُقنومًا واحدًا، فعاليةً

[٣٧] (ܕܒܪܟܝܢܐ / *دباركيونو*) = (*τοῦ ὁμοουσίου* / *تو هومووسيو*).

واحدةً، شخصًا واحدًا، إلهًا كاملاً، إنسانًا كاملًا، هو نفسه»[٣٨].[٣٩] فلأجل أن هناك واحدًا يفعل، فإن كُلاً من فعاليته وحركة فِعلِه هما واحدٌ. لكن كما قُلنا، الأشياء التي تُعمَل هي كثيرةٌ ومتنوعةٌ، لكننا نحن مَن نُدرك وجود طبيعةٍ واحدةٍ لله **الكلمة** المتجسد نقول إن هذه تنتمي لواحدٍ، حتى لو كان البعض يخُص الله والبعض الآخر يخُص الإنسان، بالضبط مثلما نؤمن أيضًا بأن الأقوال التي تخُص الله والإنسان قد قالها نفس الشخص. .*(Lebon p. 88)*

لكن هؤلاء الذين يقسِّمون عمانوئيل بالكلام عن طبيعتين مِن بعد الاتحاد، يُقسِّمون معه كذلك هذه الأشياء التي كل طبيعةٍ منهما تجتذبها طبيعيًا، مثل الخواص.

لكن لا تَدَع هذا يُبعِد تركيزك عن أن القديس يوليوس، حينما اعترف بطبيعةٍ واحدةٍ متجسدةٍ لله **الكلمة**، اعترف بأنه يُدرِك أيضًا خواص الطبيعتين اللتين منهما المسيح، والاختلاف بينهما، حينما رفض التقسيم. فقد كتب هذا في نفس المقالة:

> **[ق. يوليوس]:** «لأن الجسد، والله الذى له الجسد، هما نفس الشخص، دون أن يتغير الجسد إلى ما هو ليس جسديًا، بل يملك كلاً مِما هو مِلكه، الذى هو مِنَّا بالميلاد

---

[38] Lietzmann, H.: *Apollinaris von Laodicea*, (Tübingen, 1904), p. 194.

توجد ملحوظةً في السطر ١٥ تقول:

«ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου ῥώμης πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ Λόγου σαρκώσεως ἀγωιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου».

«عمل يوليوس رئيس أساقفة روما ضد الذين يقاومون التجسد الإلهي **للكلمة** بحجة (الحفاظ على) المساواة في الجوهر».

[39] *Ibid.*, p. 199.16-17.

من العذراء، وما هو أعلى مِنَّا، بالاختلاط* أو الاتحاد بالله **الكلمة**»[٤٠].

مرة أُخرى في المقالة المخصصة لـ "اتحاد الجسد بلاهوت الله **الكلمة**"، قال كالتالي: **[ق. يوليوس]:** «لكن من المُعتَرَف به أن فيه، الكيان المخلوق هو في اتحادٍ مع غير المخلوق، وغير المخلوق في [تركيبٍ][٤١] مع المخلوق، بينما طبيعةٌ واحدةٌ قد تأسست من الجزأين»[٤٢]. وبعد أشياءٍ كثيرةٍ قال:

> **[ق. يوليوس]:** «فمِن الضروري لهذا السبب أن يُدعَى جسديًا في كل شيءٍ وإلهيًا في كل شيءٍ. والذي لا يمكنه أن يُمَيِّز في هذه الأمور المختلفة ما يخُص كليهما، فإنه يسقط في المخالفة التي لا توافِق، لكن مَن يُمَيِّز الخواص ويحافظ على الاتحاد، فإنه لا يغش الطبيعتين[٤٣]، ولا هو مهملٌ للاتحاد»[٤٤].

أرأيت كيف قال إنه يعترف بخواص الطبيعتين، ويحافظ على الاتحاد، وطبيعةٌ واحدةٌ كائنةٌ من الجزأين.

---

* بالطبع ليس هذا إيمان ق. ساويروس أن اجتماعهما كان بالاختلاط، لكن هذا كلام ق. يوليوس، والملاحَظ أنه قبل أن تظهر الهرطقات التي تخُص طبيعة المسيح، لم يكن الآباء متحفظين في انتقاء مصطلحاتهم اللاهوتية، لكن بعد ذلك بدأ الكل يأخذ حذره مما قد يُفهَم بالخطأ نتيجة عدم التدقيق، ومنهم القديس كيرلس الكبير نفسه.{م}

40 *Ibid*., p. 199.23-27.

٤١ (ܒܟܢܝܫܘܬܐ ܕܐܟܚܕܐ/ *بكنيشوتو داكحدو*). وباليونانية (*ἐν συγκράσει*/ *إن سينكراسي*).

42 Lietzmann, op. *cit*., p. 187, lines 5-8.

٤٣ كُتِبَت باليونانية (*τὴν φύσιν* / *تين فيسين*) أي الطبيعة.

44 Lietzmann, *op. cit*., pp. 192-3, lines 14-17 and 1-2.

لكن بخصوص هذا الشيء الذى ذَكرْته طهارتك، إنه بسبب *(Lebon p. 89)* أن طريقة ميلاد مخلصنا بالجسد كانت مختلفةً عنا – لأنه (وُلِد) من العذراء ومن الروح القدس – كان من الصواب حتى عدم رؤية خواص الناسوت به، فمِن المفيد أن نُقدِّم لك كلمات الحكيم باسيليوس، والتي كُتبت في المقالة التي ذكرناها، ضد إفنوميوس. فحينما قال هذا الرجل (إفنوميوس) إنه بسبب أن الآب لم يوجد بالميلاد، لكن الابن بالميلاد، والروح بالانبثاق، فالجوهر يجب أيضًا أن يُقسَّم، جنبًا إلى جنب مع اختلاف وجود كل أُقنومٍ، فإن هذا الرجل المتعلم من الروح والحكمة، في ترتيبه للاعتراض قال كالتالي:

[ق. باسيليوس]: «لو أن هذه الأشياء، والتي لها الوجود الخاص بها بطرقٍ مختلفةٍ، لها جوهرٌ مختلفٌ أيضًا، فلن يكون حتى البشر لهم تشابهٌ في الجوهر[٤٥]. فآدم الذى جُبل من التراب، له وجودٌ، لكن حواء لها وجودٌ آخرٌ، مِن جنبه، وهابيل له وجودٌ آخرٌ، مِن التزاوج، والذى ولد من مريم له وجودٌ آخرٌ، لأنه وُلِد من عذراءٍ فقط»[٤٦].

لذا، فلو أن لهم جميعًا نفس الجوهر، سواء مَن جُبِل مِن التراب، أو مَن قُطِعَت من الضِلع، أو مَن وُلِد من تزاوج رجلٍ وامرأةٍ، أو مَن وُلِد بالجسد من عذراءٍ، فكيف لا ينتُج عن هذا التفكير أن خواص الجوهر كذلك تَظهر بنفس الطريقة في كل واحدٍ منهم؟ لكن في هذه الحالة، فلأن **كلمة** الله قد اتحد أقنوميًا مع الجسد الذى أخذ نفسًا عاقلةً، مِن مريم التي وَلَدَت الله، فإن **الكلمة** لم يكن يُخَصِّص لجسده الخاص أن يعاني كل

---

[٤٥] كما لاحظ ليبون، فإن المترجِم للسريانية يبدو أنه قرأ (*ὁμοιούσιοι* / *هوموييوسيوي*) عند القديس باسيليوس، بينما كتبها ق. ساويروس، كما هو واضحٌ مما يليه، (*ὁμοούσιοι* / *هموأوسيوي*).

[46] PG 29.681A-B. *Adv. Eun. Lib. IV.*

شيءٍ مما يَخُص الجسد. لكننا نقول إنهم "يخُصُّونه" (أي الجسد) ليس لكي نُميِّز **الكلمة**، لأن هذه الأشياء التي نقول إن الجسد يعانيها، هي آلام **الكلمة** المتجسد، بينما لاهوته ظل غير *(Lebon p. 90)* خاضعٍ للآلام. فإن الذي نقول إن الجسد يخُصه، فنحن نفترض لنفس الشخص آلام الجسد الخاص به بالكمال. فإنه لم يرفُض – لكَون الحَبَل والميلاد من البتول أمرًا مُعجزيًا – كل قوانين الطبيعة البشرية في كل شيءٍ. فإن غريغوريوس اللاهوتي كذلك قد قال هذا في الرسالة إلى كليدونيوس Cledonius: **[ق. غريغوريوس]**: «لو قال إنسانٌ إن المسيح قد اِنساب من العذراء كما مِن خلال أنبوبٍ، وليس أنه فيها قد تكوَّن في نفس الوقت بطريقةٍ إنسانيةٍ وإلهيةٍ – بطريقة إلهيةٍ لأنها بدون رجلٍ، وبطريقةٍ إنسانيةٍ لأنها بحسب قانون الحَبَل – فهو مثل المُلحِد»[٤٧]. والقديس كيرلس، في مقالة السؤال والجواب[*] عن *أن المسيح واحدٌ* قال: **[ق. كيرلس]**: «فإنه لم يكن ليَصر لعنةً، حينما احتمل الصليب لأجلنا، إن لم يكن قد صار جسدًا، أي أنه صار جسدًا وتأنس، وخضع للميلاد مِثلنا لأجلنا، إنسانيًا، هذا الميلاد الذي أتكلم عنه، الذي تم من خلال العذراء القديسة»[٤٨].

لذا فحينما تسمع أن الحبَل بعمانوئيل قد حدث بطريقةٍ إلهيةٍ وطريقةٍ بشريةٍ في نفس الوقت، فكيف تنقُل عنه الخواص الإنسانية، والتي قد قبِلها **الكلمة** المتجسد بإرادته؟ فإن لم نَقُل إن الجسد كان قادرًا على قبول الأشياء التي تخُصه، باستثناء الخطية – لأن هذه ليست جزءًا من الجوهر، بل مَرَضًا قد حدث، كما قُلت، كنتيجةٍ للغفلة – فهو إذًا لم يكن

[47] PG 37.177C.

[*] يسمي القديس ساويروس هذه المقالة بهذا الاسم لأنها قد كُتِبَت على هيئة سؤالٍ وجواب.{م}

[48] PG 75.1264B = Pusey edn. Vol. 7, p. 342.6-10).

قادرًا لا على احتمال الصليب لأجلنا، ولا على احتمال الموت. لكن مِن المعروف جيدًا أنه كان خاضعًا لهذه الأشياء التي كان للطبيعة أن تعانيها. والذى تجسد هو أيضًا الذى تألم *(Lebon p. 91)* بالجسد، بينما ظَلَّ عديم التألم، لأنه الله.

ولو فَصْلناه عن تصريحنا بأنه تألَّم، فنحن نَفْصله كذلك، كما قد فعلنا في نقطةٍ سابقةٍ، عن الجسد الذى به قد احتمل الألم بإرادته. فإنه لأجل هذا قد أُعدَّ التابوت من خشبٍ لا يَبلى، وغُشَّيَ من خارجٍ ومن داخلٍ بالذهب، لأن الذهب كمثالٍ قد دلَّ على اللاهوت، والخشب دل على الناسوت، حتى نرى مسيحًا واحدًا مُنبأً عنه من كلٍ منهما[٤٩]. وبنفس الطريقة، كما أن الخشب لا يبلى، فهو لا يُكابِد الفساد بفعل الدود أو ربما بفعل السوس، لكنه يُجيز قَطع الحديد وحرق النار. هكذا أيضًا الناسوت الذى وحَّده **كلمة** الله بنفسه أُقنوميًا لم يُعانِ من فساد الخطية، التي تُفسِد مثل فساد الدود والسوس. فإنه لم يكن ممكنًا أن يُداس مِن الخطية، لكنه كان قادرًا على قبول القَطع بالحديد*، والعذابات الأُخرى، **لأن الكلمة المتجسد سمح لجسده بأن يُكابِد هذا حينما أراد.** في هذا قيل إنه جُلِد، وثُقِب بالمسامير، ومات بالجسد، واحتمل الدفن، رغم أنه بالقيامة قد عُرف أنه فوق هذه الأشياء، ولم يُترَك في الجحيم، ولم يَرَ جسده فسادًا.

---

[٤٩] ق. ساويروس بلا شك قد استعار هذا التشبيه من ق. كيرلس، قارن ما كُتِب في: *Scholia*, Pusey edn. Vol. 6, Ch. 11, pp. 518-521 .

عن أن التابوت قد غُشِّي بالذهب من الخارج ليدل على أن **الكلمة** قد اتحد بالجسد المقدس. ومن داخل للدلالة على أن **الكلمة** أيضًا قد جعل لنفسه النفْس العاقلة التي كانت داخل الجسد.

* أي بالمسامير والحربة.{م}

لكن لأن تعاليم الآباء المتوشحين بالله تتوافق مع هذه الأشياء، اِسمع ثانيةً هذا الاقتباس، الموحَى به من الله، من كيرلس، الذى قال في الرسالة إلى الإمبراطور التقي ثيؤدوسيوس:

[ق. كيرلس]: «أليس هو معروفًا إذًا بالفعل – فإنه ليس مجهولاً لأي أحدٍ على الاطلاق – أن الابن الوحيد قد صار مِثلنا، أي إنسانًا كاملاً، لكي يُمكنه أن يحرر جسدنا الأرضي من الفساد الدخيل، مُعطيًا حياته له بالتدبير من خلال الاتحاد. *(Lebon p. 92)*. لكنه قد اتخذ لنفسه النفس الإنسانية، حتى يمكنه أن يُظهرها فوق الخطية، وأعطاها الثبات وعدم التغيير الذى لطبيعته، مثل الصبغة على الصوف. فإنني أعتقد أن الكلام عن هذه الأشياء التي تفوق ما هو غير مرئي، يحتاج لأمثلةٍ؛ فإننا بصعوبةٍ نرى الأسرار الإلهية والفائقة للعقل في مرآةٍ وألغازٍ[٥٠]. لكن كما أظن، لم تكن القضية هي "ما هو غير مرئيٍ"، لأنها تُقدِّم داخلها رأيًا محتمَلاً، أو بالأحرى قانونيًا. فكما أن الجسد، لأنه صار جسد **الكلمة** الذي يُعطي الحياة للكل، قد كان فوق قبضة الموت والفساد، فبنفس الطريقة، أَعتقد، أن النَفْس لكونها قد صارت نَفسًا لِمَن لا يعرف كيف يُخطئ، فقد امتلكت موقفًا راسخًا وغير متغيرٍ في كل الأمور الجيدة، وأصبحت بما لا يُقاس أكثر قوةً من الخطية التي قد قاومتنا يومًا. فإن

[٥٠] قارن (١كو ١٣: ١٢).

المسيح كان أول إنسانٍ على الأرض "لَمْ يُخْطِئْ، وَلَمْ يُوجَدُ فِي فَمِهِ غِشٌّ"[٥١] ».[٥٢]

ومرة أُخرى بعد قليلٍ قال:

[ق. كيرلس]: «لكنه أمرٌ مُذهِلٌ، ولا يوجد أحدٌ على الإطلاق لا يُذهَل منه، أن الجسد، الذى هو قابلٌ للفساد بالطبيعة، ينبغي أن يعود للحياة؛ لأنه يخُص **الكلمة** غير القابل للفساد. وكذلك النفْس، التي حصلت على تركيبٍ مثل هذا [معه][٥٣]، واتحادٍ، قد نزلت إلى الجحيم مُستخدمةً القوة والسُلطة التي تُنسَب لله، وظهرَت للأنفُس الموجودة هناك»[٥٤].

وختَم أيضًا على الأشياء التي قيلت في المقالة بإضافة الآتي:

[ق. كيرلس]: «هناك ربٌ واحدٌ يسوع المسيح، وبه خَلق الآب كل شيءٍ. لذا فهو الخالق كإلهٍ ومُعطي الحياة كحياةٍ، وقد تركَّب كذلك لكي يصير واحدًا في المنتصف من الخواص الإنسانية ومن الخواص التي تفوق الإنسان.[٥٥] فإنه وسيط بين الله والبشر، بحسب الكُتب المقدسة: فإنه الله بالطبيعة *(Lebon p. 93)* وليس بدون جسدٍ؛ رغم أنه إنسانٌ حقيقيٌ، وليس مجرد إنسانٍ مِثلنا، لكنه هو مَن كان، حتى بعد أن صار جسدًا. لأنه قد

---

[٥١] (إش ١: ٩).

[52] PG 76.1161C-D (= Pusey edn. Vol. 7, p. 61.14-62.14).

[٥٣] اللفظ الصحيح هو (ܪܟܒܘܬܗ) [= H. syr. 22] وليس (ܪܟܒܘܬܗ)، وقد تُرجِمَت (ܡܪܟܒܘܬܐ) كـ "تركيبٍ".

[54] PG 76.1165A. (= Pusey edn. Vol. 7, p. 68.2-8).

[٥٥] هذه العبارة التي اقتبسها ق. ساويروس أولاً، كانت على الأخص صعبةً بالنسبة لسرجيوس، قارن .p. 102.8; p. 121.2 If; p. 161.6 ff

كُتب "يَسُوعُ الْمَسِيحُ، أَمْسًا وَالْيَوْمَ، هُوَ نَفْسُهُ إِلَى الأَبَدِ"*».[٥٦]

والذى كُتب في سفر إشعياء: "وَرَأَيْنَاهُ، هَذَا الَّذِي لَا صُورَةَ لَهُ وَلاَ جَمَالَ، لَكِنْ هَيْئَتَهُ لَمْ تَكُنْ مُشَرَّفةً بَلْ مَرْذُولَةً مِنَ اَلنَاسِ"[٥٧]، هذا يُعلِمنا بجسامة العار والإهانة التي حلَّت عليه حينما جُرِّب، وضُرب على خديه بلطماتٍ كانت مُخزيةً تمامًا، ولم يُحوِّل وجهه عن خزي البصاق، بل احتمل الصليب واستهان بالعار، كما قال الرسول. فإنه لم يَجلب أي رفضٍ للجسد أو أي تغيُّرٍ أو تحوُّلٍ للجوهر البشري: فإن ما كان يخُص المسيح أيضًا في هذا، أنه يجب أن يَغلِب أكثر من البشر. ولم يفتح فاه، لكنه أتى إلى الذبح دون أن يَنطق مثل حملٍ، واحتمل كل شيءٍ باتضاعٍ وبطول أناةٍ فائقةٍ. كل هذا بينما كان إلهًا بالطبيعة ولم يعرف أي إثمٍ، حتي لو كان إنسانًا حقيقيًا كذلك. الأعظم من كل هذا، حقيقة أن مجده كذلك قد أثَّر على حجم العار، بمعنى أنه لا يوجد أي أحدٍ من البشر الذين تألموا يمكن أن يقارَن به.

لذا فطهارتك، لكونك مُلِمًا بهذه الأشياء ومُرشَدًا بتعاليم هؤلاء المُعلِّمين السالفين لأسرار الكنيسة، فلا يجب أن تَعرُج أو تَظلَمّ عيناك، بل يجب أن تعترف بعمانوئيل من طبيعتين، لاهوت وناسوت، ولا تُنكِر وجود الاختلاف والهوية من جهة الصفة الطبيعية للطبيعتين اللتين منهما المسيح الواحد قد اجتمع لاتحادٍ غير مُنقسِمٍ. ويجب أن تعتبره أمرًا ظالمًا أن تُقسِّم المسيح إلى طبيعتين *(Lebon p. 94)* مِن بعد الاتحاد، وبالتالي فعاليتاهما وخواصهما. لأن في الثُنائية كل شيءٍ يُقطَع، يُختزَل

---

* (عب ١٣: ٨).

56 PG 76.1193B-C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 134.10-18). *De Recta Fide ad Theod.*

٥٧ (إش ٥٣: ٢، ٣).

في نفس الوقت إلى تنوعٍ مُنقسمٍ ومقطوعٍ في كل شيءٍ، سواء كنت تتكلم عن الفعاليات أو الخواص. فحينما نَفضح أمر الانقسام الناتج عن ثنائية الطبيعة من بعد الاتحاد، فنحن لا نُدخِل عوضًا عن ذلك، كما ظننت أنت، جُملة "طبيعتين متحدتين" مثلما يدَّعي الأشرار. ولكننا نقول ما هو مُسلَّم به كقضيةٍ، أي أن الثُنائية تقطِّع وتقسِّم، لأنه «لو أن الاتحاد حقيقيٌ، إذًا فهُما ليستا اثنتين بأي شكلٍ، لكن يُفهَم وجود مسيحٍ واحدٍ من طبيعتين»[٥٨]، كما قال القديس كيرلس حينما كان يكتب للرد على اتهامات ثيؤدوريت Theodoret الشريرة ضد الفصول*. وقد أَرسل نفس الشيء لسُكّينسوس، قائلاً هكذا: **[ق. كيرلس]:** «لكي لا يظل الاثنان فيما بعد اثنين، لكن من خلال الاثنين قد كَمُل كائنٌ واحدٌ حيٌ»[٥٩].

لكن لا تَدَع أحدًا يعتقد بجهلٍ أن الصفة الطبيعية تُنسب فقط للجسد، مثلما على سبيل المثال صفة الصلابة، أو الطَعم، أو الكثافة، أو الوزن، أو السُمك، أو الشفافية. لأنه، بسبب فقر مَدارك الإنسان، نحن مضطرون لاستخدام الكلمات التي لها دلالاتٌ جسديةٌ لشرح الأمور الإلهية كذلك، والتي على خلاف ذلك لا يمكن الكلام عنها. القديس كيرلس اعترف بها، في الكتاب الأول لتفسير إنجيل يوحنا، حينما قال:

> **[ق. كيرلس]:** «لذا، فعلى قدر طرُق الفهم الحاذقة التي للعقل *(Lebon p. 95)* والحركات الذكية فيه، دَعْنا ننظر إلى الجمال المختلِف للطبيعة الإلهية، ولكن نُعبِّر عن هذه الأشياء بطريقةٍ بَشَريةٍ نوعًا ما وبقاموسنا البشري،

---

[58] PG 76.445B (= Pusey edn. Vol. 6., p. 484.1-2).

* أي ضد الحروم الاثنا عشر التي وضعها القديس كيرلس الكبير.{م}

[59] PG 77.245B (= ACO I, 1 ,6a, p. 162.8-9). *Ep. XLVI, Ad Succ. Ep. II*.

«ὥστε τὰς δύο, μηκέτι μὲν εἶναι δύο, δι᾽ ἀμφοῖν δὲ τὸ ἓν ἀποτελεῖσθαι ζῶον».

لأن اللسان غير قادرٍ على الوصول إلى مقياس الحق»[٦٠].

لذا، فإن الرجُل نفسه في الكتاب الثاني من نفس التفاسير، قد فسَّر اللاهوت غير المادي للآب والابن قائلاً: **[ق. كيرلس]:** «الذُرِّية يُفتكر فيها كصفةٍ طبيعيةٍ محددةٍ إن جاز التعبير، لمُنجبيها، فإنها تُظهِر ما هو جوهر الوالد، وتبين الصفة الطبيعية[٦١] لمَنشأها»[٦٢].

لذا، فقد أرسلنا هذه الأشياء كما فهمناها، ونبتهج معك بنموك وتقدمك تجاه المعرفة الإلهية. لأجل هذا نقول لك كلام الرسول على نحوٍ ملائمٍ: "تَأَمَّلْ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءُ، وَابْقَى فِيهَا، كَي يَكُونُ نُمُوُّكَ ظَاهِرًا فِي كُلِ أَحَدٍ"[٦٣]. لكن، تَجنَّب الكتابة عن التعاليم العقائدية ولا تقترب منها بسهولةٍ، لأن هذه الأشياء تتعلق كما تَعلم بمَن هم أكثر ثقافةً، وبالذين تأمَّلوا باجتهادٍ في الكتاب المقدس الموحَى به من الله، ونَموا بغنَى في شِباك الأمور التي لنفس الروح، الذين هم المعلِّمون السابقون للأسرار في الكنيسة المقدسة، وليس لهؤلاء الذين تهذَّبوا حديثًا في معرفة التعاليم اللاهوتية. لكن لو اضطررت في مكانٍ ما لإلقاء كلمةٍ – في حالة أُناسٍ أكَّدوا مرارًا أنهم سوف يتوبون، وسعوا في طلب الإيمان الأرثوذكسي، واعترفوا – فقدِّم فقط قانون إيمان الـ ٣١٨ أب، والحرومات على مَن يُعارضها، سواء من الأفراد أو التعاليم، كما فَعَلَ قبلاً جيراننا أيضًا مع هؤلاء الذين تابوا. *(Lebon p. 96)* فإنه من اللائق والرزين أن نتبعهم

---

[60] PG 73.132B (= Pusey edn. Vol.3, p. 114.23-27).

[٦١] (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / مْشَوْدْعُوثُو). ومع ذلك في الملاحظة الجانبية في p. 109 بالأسفل، كُتب باليونانية *«τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν»*. "الفعالية التي بحسب الطبيعة"

[62] PG 73.281B, lines 25-9. (= Pusey edn. Vol. 3, p. 255.15-18).

[٦٣] (١ تي ٤: ١٥).

في هذه الأقوال، ونسير في كل شيءٍ على خُطى الذين سافروا قبلاً، ونكون خائفين ونَقِفُ برعدةٍ، لئلا بغير إرادتنا نضع قَدمًا في أي اتجاهٍ، وفي أي أمرٍ غير مطروقٍ وصعبٍ، لأن الكلام الذي قيل بنصيحةٍ في سِفر الأمثال، "يَجِبُ أَنْ نَحْمِل الْعِلْمَ[٦٤] في شِفَاهِنَا"[٦٥]، أعتقد أنه يُرشِد إلى هذا الاتجاه.

لكن ربنا يسوع المسيح، الإله والمخلِّص، الذي معه كنوز الحكمة والمعرفة، كما قال الرسول[٦٦]، قد منحك إمكانية أن تمتلئ من كل كلمةٍ وكل معرفةٍ، وقال إنك يمكنك أن تحصل على أُجرة رجلٍ غيورٍ في الإيمان والأعمال، في هذا الدهر وفي الآتي.

الرسالة الأولى من السيد البطريرك ساويروس إلى سرجيوس النحوي قد انتهت.

---

[٦٤] كُتِبت ملحوظة جانبية في المخطوط: المعرفة في الشخص الذي يعرف نفسه.

[٦٥] (أم ١٦: ٢٣).

[٦٦] (كو ٢: ٣).

رسالة سرجيوس الثانية

رسالة سرجيوس النحوي الثانية إلى السيد البطريرك ساويروس.

من سرجيوس، النحوي الفقير، إلى سيدنا القديس والمبارك، أب الآباء ومعلّمِ المسكونة، البطريرك.

"مَنْ أنَا، عَبْدُكَ، حَتَّى تَلْتَفِتَ إِلَى كَلْبٍ مَيِّتٍ مِثْلِي؟"[1]. إن هذه الكلمات تناسبني أنا أكثر من مفيبوشت. فبالرغم من السماح (له) بأملاك بيت أبيه وبخادمٍ لأعماله كعلامةٍ لإكرام هذا الرجل، إلا أن داود لم يشفِ عرجه بهذا. لكنني قد اغتنيت أكثر منه، أنا الذي هرب من كل فقر الجهل، وعرجي قد استقام، وهذه الأمور تمَّت في زمنٍ فقيرٍ من جهة أمور *(Lebon p. 97)* الله، حيث صارت كلمة الرب شحيحةً، والرؤية غير واضحةٍ[2]. وكيف أُعبِّر عمَّا حَدَث لي أثناء القراءة أمام الشُرفة؟ أمام الكتابات المقدسة رأيت كتابات الأسقف الحكيم أنطونينوس، واسمي مُسجَّلٌ. وحينما رفعت الأختام بحرصٍ، فتحت فصول الرسالة وكنت واثقًا بفرحٍ، لأنني تلذذت جيدًا بِما قد رأيته. ثم بتقدمي قليلاً قليلاً ألقيت نظرةً على فصول باقي الكتابات ورأيت شيئًا عظيمًا ولاهوتيًا، وحينما غيَّرت قليلاً قليلاً ما كنت أراه، تراجعت عن أفكاري، وآمنت أني كنت أسمع موسيقى القيثارة، والتي عَزفت "هَذَا هُوَ بَابُ الرَّبِّ الَّذِي مِنْهُ يَدْخُلُ الْأَبْرَارُ"[3]. وقُلت مرارًا كثيرةً، «إن هذه ليست كتابتي والرسالة ليست لي». وخرجت ثانيةً. ولماذا يجب أن أطلب كلماتٍ كثيرةً؟ الشاب يُحب أن

---

[1] (٢صم ٩: ٨). (ويُسمى في الترجمة السبعينية بسفر الملوك الثاني).{م}

[2] قارن (١صم ٣: ١).

[3] (مز ١١٧: ٢٠) سبعينية، (١١٨: ٢٠) بيروتية.

يكون طائشًا بسبب جهْله بما هو حسنٌ[٤]. لكن لكوني طائشًا أيضًا، أَرغَمت عيني على السير معي في هذا الطريق، وقرعت ثانيةً، وقليلاً قليلاً دَخلْت. ومَن صِرت أنا بعد هذه الأمور؟ أحتاج للهدوء[٥] حتى أتكلم: لكنني يجب أن أُخبِر بهذا الذي أتذكره بصعوبةٍ؛ لأنني كففت عن التفكير في مثل هذه الأمور اللاهوتية؛ وقفزت بعيدًا عن عقلي، في التصورات المتعددة التي قدَّمها الآباء بجوار مُعظَم المصطلحات اللاهوتية، رغم أني تفطنت ثانيةً في ضآلة تفكيري.

وحينما تأملت كذلك، بجوار هذه الأشياء، في رؤَى دانيال، أيقنت أنني أرى القرن الذي له عيونٌ وفمٌ، والذي يتكلم بالعظائم[٦]. لكن بالتدريج أصبحت معتادًا على الأمور المذهلة، وحينما دُعيت مِرارًا كثيرة، إن جاز التعبير، من وسط نوم الغفلة، *(Lebon p. 98)* أقنعت لساني أن يقول "تَكَلَّمْ يَا رَبُّ لأَنَّ عَبْدَكَ قَدْ سَمِعَ"[٧]. وفي الحال قد أزال عني الجهل، وتعلمت بشكلٍ صحيحٍ كيف أعرف حكمة الآب، عِلَّة كل شيءٍ، وأن أفهم الكلام السري، والكلمة الغامضة والرموز[٨]. وحينما أدركت غموض هذه الأمور الإلهية، سمعت البوق بكل الآذان، ورأيت مِن ثَمَّ "النُّورُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي يُنِيرُ كُلَّ إِنْسَانٍ آتِيًا إِلَى الْعَالَمِ"[٩].

---

[٤] يقترح ليبون أن هذه الجملة هي هكذا "من الجهل بالجمال؛ يريد التذوق". (*ὑπὸ ἀπειροκαλίας* / *هيبو أبيروكالياس*) أي "تحت الجهل" = (ܡܢ ܠܐ ܡܢܣܝܘܬ ܛܒܘܬܐ / *من لو منسيوت طبوتو*).

[٥] (ܫܦܝܩܘܬܐ/ *سفيقوتو*): العدم؛ الفراغ؛ الراحة؛ الحرِّية. والكلمة اليونانية ربما تكون (*ἡσυχία* / *هيسيخيا*).

[٦] قارن (دا ٧: ١١).

[٧] (١صم ٣: ٩). (*ἀκούει* / *أكوي*).

[٨] (ܪܡܙܐ / *رمزو*).

[٩] قارن (يو ١: ٩).

وحينما تلقَّنْتُ بشكلٍ كاملٍ هذه الأمور العظيمة، تركت الرسالة التي قدَّمَتْها يدي اليمني إلى عقلي، ليس مثل القاضي إهود الذي قَتَل عجلون[١٠]. وبعد هذه الأمور لهؤلاء الذين عسكروا في هذه الجهة وتِلك، أصبحت فجأةً رجلاً قويًا متسلحًا. لكن كيف اشتَعَلت الحرب المزدوجة ضدنا، انتظِر الكلام يا أب الآباء: سوف أخبرك.

بعض هؤلاء الذين أُصيبوا بنقص المعرفة التي أُصِبت بها أنا سابقًا، قَدَّموا مِرارًا كثيرةً اتهاماتً فَظَّة، حيث قدَّموا بعض كتاباتك المقدسة للمحاكمة، وقالوا أُمورًا كثيرةً ضد **"السِمات الخاصة"**. البعض الآخر جاءوا من خلقيدونية تقريبًا، وكانوا يقدِّمون مقتطفاتٍ من عباراتٍ موجودة في كتاباتك، وكانوا يحاولون طردنا من هنا، حينما كانوا يُذيعون هذه السمات الخاصة. وأنت أرشدتني لكي أسير في المنتصف، وأن أُقاطع هجومهما (كلتا الفِرقتين) بالأقوال، وكنت تقول إنني يجب أن أستدعي شهودًا. وحينما تلقيت كتابك، قرأت لهم القوانين. وفي صمتٍ تامٍ، حيث أنهم قد غُلِبوا من دِقة هذه العقائد اللاهوتية، عادت إليهم في الحال هذه النقاط المتنازَع عليها، إلا إذا كانوا منحرفين في جدالهم.

لكن أنا، الذي عَبَرْت من حربٍ إلى حربٍ، وبصعوبةٍ *(Lebon p. 99)* ضحَّيت بأمورٍ هادئةٍ من أجل لله، وكُنت عارفًا ببوق الحرب، قد عانيت آلامًا إنسانية: إننا نلاحظ أن هؤلاء الذين تحرروا من مرضٍ ثابتٍ في العيون لديهم شَرَهٌ للضوء، وهذا يؤدي دائمًا إلى العودة للمرض. فالوجبة الدسمة من كلماتك يا أبي، جَعلَت المرض الأول يذبُل، لكنها جعلت مرضًا ثانيًا من الجهل يهجم عليَّ. لأنني حينما قرأت باجتهادٍ

[١٠] (قض٣: ٢١) حيث قال إهود لعجلون إن لديه رسالة خاصة له، وأخرج السيف من جنبه إلى بطن عجلون.{م}

النور المُبهِر لحكمة كيرلس في كتاباتك المقدسة، اضطررت أن أُغمض عينيّ، وسال مني دمع الجهل المُر.

أنت تقول، أيها اللاهوتي، مهما حدث، إن كيرلس قد قدَّم هذا التصريح المتناقِض: «غير مشوشة للطبائع معًا أو خالطة بينها»[١١]. الآن أعترف أنه بمجرد ذِكر الاتحاد الإلهي يُلغَى التشويش، لكن هنا الاتحاد لا يُعتقد فيه بشكلٍ خاطئٍ عندما لم تختلط الطبائع في امتزاجٍ إلهيٍ وغير موصوفٍ، وفي أقنومٍ[١٢]. كيف إذا سأُعلِن وجود طبيعةٍ واحدةٍ متجسده **للكلمة**، وأتَّهم هؤلاء الذين يعترفون بطبيعتين للمسيح بالغباء؟ وكيف سأجد خطأً لدى هذه الحكمة اللاهوتية[١٣] التي أقرَّت بأن الطبيعتين مختلطتان في تركيبٍ يفوق الوصف، والتي قد دَعَتْهُ "اتحادًا طبيعيًا" (*συμφυΐα* / *سيمفيا*)[١٤]، والتي منها أتعلَّم أن الطبيعتين ليستا فقط موضوعتين بجوار بعضهما، بل ممتزجتان تمامًا لتصبحا صورةً واحدةً وأقنومًا واحدًا، لكي بهذه الطريقة يكون الاتحاد مفهومًا بدِقةٍ، وجوهر الثالوث الإلهي، والذي هو فقط يخُص ثلاثة أشخاصٍ، يكون

---

[١١] انظر Lebon p. 77؛ PG 76.85B. والمترجِم إلى السريانية قد نسب أسماء الفاعل إلى ق. كيرلس نفسه بينما في p. 77 ذُكِرَت كأفعالٍ (تتشوش وتختلِط). وفي p. 77 أيضًا استُخدمَ لفظ (ܚܒܟ / *حباك*) كترجمةٍ لـ (*συγχέων* / *سينخيون*)، لكن هنا استُخدمَ لفظ (ܒܠܒܠ / *بلبيل*).

[١٢] هذه الفقرة صعبةٌ. ليبون يقترح أن (ܪܫܝܐܝܬ / ريشايت) هي المقصودة وليست (ܪܫܐܝܬ / رشايت): «..الاتحاد لا يُعتَقد فيه بشكلٍ مبدأيٍ حينما لا تختلط الطبائع..»، لكن ربما لا يفي هذا بالغرض.

[١٣] وهو يدعو هنا ق. غريغوريوس بهذا اللقب.

[14] cf. PG 37.181C, line 7:

(*τῷ λογῷ τῆς συμφυΐας* / *تو لوغو تيس سيمفياس*) "بتعبير الاتحاد الطبيعي". وبالسريانية (ܫܘܝܚܘܬܐ ܕܐܟܚܕܐ/ *شويحوتو داكحدو*).

Ep. Cl, Ad Cled. Ep. I.

بغير زيادةٍ؟ وسنحافظ على تعريف الآباء مُصانًا، بالتعليم عن طبيعةٍ واحدةٍ لله **الكلمة** المتجسد، ولا نفسِّر هذه العقيدة المَلَكية بشكلٍ خاطئٍ مثل المخالفين. فإنهم يقولون إنهم يتكلمون عن طبيعةٍ واحدةٍ **للكلمة**، لكن في كلمة "متجسدٍ" توجد إشارةٌ للطبيعة الأُخرى: *(Lebon p. 100)* ليس أن **الكلمة** قد أَلحق هذا بنفسه أقنوميًا، وبهذا يكون هناك واحدٌ بالطبيعة من اثنين، بل أن – هكذا هم يَهْذون – هناك اتحادٌ عرَضيٌ[١٥] قد حدث، وكلمة "المتجسد" قد صارت إشارةً إلى طبيعةٍ قائمةٍ بِذاتها. إن الكلام القويم الذي يعترف بالحقيقة بطبيعةٍ واحدةٍ متجسدةٍ **للكلمة** يَدحَض هذه الأمور.

لكن الوقت قد حان للرجوع إلى ما قد وضعناه سابقًا. فإنني أعرف شخصًا يعترض ويقول: «استمع بحرصٍ إلى النتائج: الابن يُفهَم أنه واحدٌ بهذه الطريقة كذلك». لكنني أتذكر أن نسطور أيضًا قد قال هذا. هكذا، أتعلَّم أن اتحاد اثنين أو أكثر إلى واحدٍ يتعلق بقاعدة التركيب[١٦]، والتي فيها ما هو كاملٌ هو أيضًا جزءٌ مكوِّنٌ، ومِن بعدها لا يُحكَم بَعْد على الأجزاء المُكوِّنة بحسب قاعدة الثُنائية، لأن الكل قد صار جوهرًا واحدًا وصفةً واحدةً بشكلٍ نهائيٍ[١٧]. لذا، فلو لم تكن الطبيعتان اللتان منهما المسيح قد اختلطتا بغير تشويشٍ، فكيف سأقول إن هذه الأشياء التي بقيت هكذا بدون اختلاطٍ مع بعضها، قد أتحدت أقنوميًا؟ كيف سأحافظ على قاعدة التركيب، إذا ما بقيت الطبيعتان كما كانتا قبلاً؟ لأنه من المستحيل بالنسبة لي أن أتصور اتحاد أشياءٍ غير مُختلطةٍ بطريقةٍ

---

[١٥] (ܚܕܝܘܬܐ ܕܠܘܬ ܣܝܡܐ / *حديوتو دلوث سيمو*). ربما تكون باليونانية (*ἕνωσις κὰτα θέσιν* / *هنوسيس كاتا ثيسين*) أي "حسب المكانة أو الوظيفة".

[١٦] (ܡܠܬܐ / *ملثو*).

[17] cf. below, p. 150.19-24.

تبادليةٍ، كما يقولون، وبذلك سيكون من الضروري أن يُفتكَر في المسيح على أنه طبيعتان.

لذا يبدو من الصِحة أنني يجب أن أُعيد المناقشة حول الخواص التي تعلمتها من كتاباتك المقدسة:

[ق. ساويروس]: «فبالرغم من أن **الكلمة** هو شيءٌ ويحتفظ بهذا الشيء، فهو أيضًا قد صار شيئًا آخر، لا يتضمن انتقاصًا للَّاهوت بشكلٍ واضحٍ، بل من خلال الاتحاد الفائق الذي للتأنس كانت له في نفس الوقت هذه الخواص، وتلك التي كانت له بالفِعل، وهو يُظهِر أنه قد صار طبيعةً واحدةً متجسدةً»[١٨].

لكن يا أبي القديس، وجوب فهم أن الطبيعتين غير مختلطتين، هو عائقٌ كبيرٌ بالنسبة لي. *(Lebon p. 101)* لأنني بعد هذا لن أعُد قادرًا على التقدم إلى قُواد المئة أو رؤساء الألف، بل إليك يا موسى، الذي اِستحق أن يتكلم بهذه الأمور اللاهوتية وَجهًا لوجهٍ، والذي شرح الأمور الأكثر عظمة. فإن عقلي قد كلَّ مِن العمل وأصبح غير قادرٍ على الصعود إلى هذا العلو وما يفوقه، حينما أشعل الرجال المتعلمون من خلقيدونية الحرب بالآراء المعتادة من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى كانوا يحرمون هؤلاء الآباء ويخبروننا بالطبيعتين من كل جهةٍ. لكن حينما حلَّت النعمة الإلهية على لساني المتواضع، فإنها أبعَدَت في الغالب أول نوعٍ من الصعوبة.

لكن كيف سأعبُر هذا النوع الثاني من الصعوبة، لأن قوانين الآباء تُقرأ لي ولا أعرف إلى متى سأظل محتفظًا بالصمت، لئلا تأخذني

---

[١٨] بسبب الفجوة الموجودة في هذا المخطوط، فإن مكان هذه العبارة في رسالة ق. ساويروس الأولى غير معلومٍ.

"طبائع" هؤلاء الذين يطاردونني؟ لكن حينما أضع فكرةً على فكرةٍ وأجعل عقلي يَعبر ابتغاءً لخوف الله، أبدو مثل واحدٍ ينزلق ومثل هؤلاء المصارعون المُنهَكون. كيف لا أسقط في كل شيءٍ بل أَغلِب، هذا ما يجب أن أتعلمه مِنك، أيها المعلِّم والشاهد للإيمان الصحيح[١٩]. وبهذا سأتجنب الجهل الثاني أيضًا لأن الوقت قد حان لكي أقول هذا أيضًا.

أنا أتذكر أن مِن بين ما كَتبْت كانت صيغة أن المسيح "من طبيعتين"، وأن السمة الخاصة بالتأنس هي أمرٌ غامضٌ. لكنني كذلك قد قبِلت النقطة بسرورٍ ووافقت على التصحيح الآبائي بأنه كان من الغباء القول بـ "اجتماعٍ للخواص"[٢٠]، بالضبط مثلما لن يقول أحدٌ بطيشٍ إن الإنسان يتكون من "التعقل" و"الاسمرار"، رُغم أن الكلمتين لا يُعتقد أنهما متساويتان من كل ناحيةٍ. لأن "التعقل" يُكمِل جوهر ما يجب أن يكون واحدًا: هكذا الإنسان هو شيءٌ عاقلٌ حيٌ قابلٌ للموت، ولو توجَّب أن يَلغي *(Lebon p. 102)* أحدٌ هذا "التعقل"، فهو يُدمِّر الفاعل من كل جهةٍ. لكن "الاسمرار" ليس هو في الأقنوم بل هو علامةٌ لِما حَدَث، وحينما يبهت إلى البياض فإنه يترك الجوهر ليعود إلى حالته الطبيعية.

لذا، حينما أبقى صامتًا، يناقش الحكيم كيرلس أفكاري ثانيةً، وهو الذي تكلم بأفضل شكلٍ بواسطة لسانك الكهنوتي، لكنه ما زال غير مفهومٍ بالنسبة لي، أنا القليل في القيمة. لكنني أقرأ لك القانون أيضًا: **[ق. كيرلس]:** «إنه مركبٌ لكي يصير واحدًا في المنتصف، من الخواص الإنسانية، وتلك التي تفوق الإنسان»[٢١]. يبدو أن الأب يقول إن

[١٩] (ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ / *دحلت الها*) = (*εὐσέβεια* / *إفسيڤيا*) أي "التقوى".

[20] cf. p. 86, line 8.

[٢١] PG 76.1193B. هذه الفقرة قد اقتبسها ق. ساويروس بالأعلى، قارن: *De Recta Fide ad Theod*, p. 92.28 (= Pusey edn. Vol. 7, p. 134.13-14).

الكلمة المتجسد كان واحدًا من كل الجهات، أعني من جهة الطبيعة والسمة الخاصة، حينما مزَج الطبيعتين إلى جانب السمتين الخاصتين. لكنني أقول هذا كاقتراحٍ أكثر من كونه قانونًا، فلأجل أي الآراء ينبغي لي أن أُعانِد؟ مرة أُخرى، يا سادتي، أنا أُصلي لكي ربما بواسطتكم أكون كاملاً في معرفة هذا.

لكن في أي موضعٍ آخر في رسالتك قد فشلت أنا؟ سوف أدافع أمام انتهارك الأبوي بشهادةٍ للحق بأنني لم أتجاسر فجأةً على مناقشة اللاهوت، بل اقتربت من المادة بعقلٍ وصوتٍ مرتعدٍ جدًا، وأكرر القول القديم عشرة آلاف مرةٍ: «أنا ضعيف الصوت وبطيء اللسان»[٢٢]. فإننا سوف نُعلِّم كل أرضٍ وجزيرةٍ بواسطة الكلمات المكتوبة، كما يُقال، حتى لو لزم الأمر وجود بعض البُكاء، وسوف «نَعبُر إلى مقدونية»[٢٣] بكلمةٍ، نحن الذين قد استَدعينا جرأة تعليم الآباء.

ففي هذه القضايا، حيث يتطلب الأمر أن أُقدِّم أمورًا غامضةً في شكل كتابةٍ، قد اعتمدْت على كلماتك من كل جهةٍ وأنا واثقٌ من موقفي هذا. لكنني سوف أَقبَل لِجامك الروحي على لساني بشكلٍ كاملٍ، ولن أقضمه كمُهرٍ جامحٍ، وأتَّخذ [طريقًا][٢٤] بعيدًا عن العقل الصائب. لكنك بقيت حارسًا أيضًا، لأنك سراج *(Lebon p. 103)* إسرائيل مثل داود[٢٥]، أو حارسٌ مثل حزقيال[٢٦]، ولست موضوعًا تحت مكيالٍ[٢٧]، بل حينما

---

[٢٢] قارن (خر ٤: ١٠).

[٢٣] قارن (١تي ١: ٣)، (أع ١٦: ٩).

[٢٤] لفظ (ܪܗܛܐ / رهطو) أصح من (ܕܗܛܐ / دهطو). هذا خطأٌ في الكتابة.

[٢٥] قارن (٢صم ٢١: ١٧)؛ (٢مل ٨: ١٩) وهذا السِفر يسمَّى في السبعينية بسفر الملوك الرابع.{م}

[٢٦] (حز ٣: ١٧)، (٣٣: ٧).

[٢٧] قارن (مت ٥: ١٥).

تصعد على منارة الكنيسة، فلتُنير علينا ثانيةً نحن الذين في بيت المسيح، لكي ما تلمسنا "إرادة الله"[٢٨] حينما نبسط عقولنا ثانيةً إليك.

هذه الأمور تخُص كاهن الله الأعظم. من جهتي، أؤمن أنني سأنال جزاء عملي، وأشعر بالخزي والعار لكوني أدعو هذه الأمور "أعمالاً"، وهي التي سوف تُحرِّر العقل من كل رأيٍ ماديٍ. لكن من خلال صلواتكم الإلهية يمكنني أن أرى هنا سلام الكنيسة معكم أيها الرعاة الحقيقيون، ويمكنني أن أذهب إلى ما هو أبعد، بإيمانٍ نقيٍ أنني سأكون معكم في جهة اليمين.

رسالة سرجيوس النحوي الثانية إلى السيد البطريرك ساويروس قد انتهت.

[٢٨] قارن (لو ٢: ١٤).

رسالة القديس ساويروس الثانية

وأيضًا الرسالة الثانية من البطريرك ساويروس لسرجيوس النحوي.

أنا الآن أُقِرّ برغبتك في التعليم، لأنك حينما استلمت الرسالة التي فيها كلام الكتاب المقدس الموحَى به من الله، وكلام مُعلمي الأسرار الموقَّرين في الكنيسة المقدسة الذين وصفوا كلمة الحق وَصفًا مضبوطًا، قد عرفت منهم أنه من اللائق لهؤلاء الذين ليسوا هم مبتدئين في الاعتراف بالإيمان أن يعترفوا ويُقرّوا بالهوية التي بحسب الصفة الطبيعية للطبيعتين اللتين منهما المسيح الواحد والوحيد، أعني اللاهوت والناسوت: شخصٌ واحدٌ، أقنومٌ واحدٌ، طبيعةٌ واحدةٌ تخُص **الكلمة**، أعني المتجسد، ولأنك قد اِخترت أن تبدأ ثانيةً في مناقشة ما كان صعبًا على عقلك، ولأنك لم تستح بالخجل الذي يجلب الإثم، ولم تَخَف بالشك الذي يجلب الخراب، بل لأنك عرفت أيضًا أن تسأل بخصوص *(Lebon p. 104)* الإيمان المُعتَقد فيه لأجل خلاص النفس، لكي ما يُشرِق ما يتعلق بالحق بأكثر لمعانًا.

فإنه أمرٌ مُبهجٌ جدًا بالنسبة لي، ومُرحَّبٌ به مِن قِبَلي كذلك، حينما أتكلم مع رجلٍ له حكمةٌ تَفحَص، وليس له مجرد موافقةٍ فقط على ما لم يُفحَص ولم يُختَبَر- بالطبع شَريطَة ألَّا يكون مجال البحث متخطيًا للحدود. لكن حتى الحكمة الدنيوية تُعلِّم بأن الحدود هي الأفضل في كل شيءٍ، وقانون مخافة الله يؤكد هذا حينما يُحذِّر ويقول: "لاَ تُزِيلُ الحُدُودَ الْقَدِيمَةَ التي وَضَعَهَا آبَاؤُكَ"[١]. فما دُمنا نحافظ على هذه الحدود، فجيد أن نفحص ما طرحْته بالتفصيل، أو ما به شكٌ. فإن الكتاب المقدس أيضًا

[١] (أم ٢٢: ٢٨).

يُعلِّم بأن الحديد يسن الحديد[٢]، وكما يمكن أن يُقال، حينما تُسَن الأفكار، تُصبح أكثر دِقَّةً وأكثر حِدَّةً.

لذلك، حينما قال الحكيم كيرلس في الجزء الثاني ضد هرطقة نسطور: **[ق. كيرلس]** «حينما أُحضِرَ سر المسيح في الوسط لأجلنا، فإن قاعدة الاتحاد من ناحيةٍ تُميز الاختلاف، لكن من الناحية الأُخرى ترفض التقسيم، بينما لا تُشوِّش ولا تخلط الطبيعتين مع بعضهما البعض»[٣]، فأنت تقول إنك لا يُمكنك أن تفهم الاتحاد غير المنقسم بشكلٍ آخرَ، سوى بالاعتراف بوجود بعض الخلط والمزج غير الموصوف، ولو لم تنَل هذا، فسوف تدعو الاتحاد "تجاورًا"، وتسخر منه.

فما هو الذي سوف نقوله عن هذا إذًا، ما لم نقتبس ثانيةً من أقوال الآباء ومن الآيَات التالية، ونقول لك: "أَمِلْ أُذْنَكَ لكَلاَمِ الْحُكَمَاءِ واسْمَعْ كَلاَمِي، وَوَجِّه قَلْبَكَ لِكَي تَعْرِف أَنَّهُ جَمِيلٌ. وَلَوْ أَنْتَ صَبَبْتَ هَذِهِ الْأُمُورُ دَاخِل قَلْبِكَ، فَسَوفَ تَجْعَلُ التَّهلِيلَ فِي نَفْسِ الْوَقْتِ *(Lebon p. 105)* عَلَى شَفَتَيكَ، لِيَكُونَ رَجَاؤُكَ عَلَىَ الرَّبِّ ويُعَرِّفُكَ طُرُقَهُ"[٤]. فلِما لا تتعلم طبيعية الاتحاد غير المُعبَّر عنه، مِن هذه الإضافة، حينما لم يوقف المُعلم عقيدته فقط عند هذه النقطة، أي «لا تتشوش أو تختلط الطبيعتان مع بعضهما»[٥]، بل أضاف بحكمةٍ قائلاً: **[ق. كيرلس]:** «لكن بصيرورة **كلمة** الله شريكًا في اللحم والدم، صار مفهومًا ومدعوًا ابنًا واحدًا بهذه الطريقة كذلك»[٦]؟ فإننا قد تعلَّمنا حقيقة أن الله **الكلمة** قد تشارك في الدم

---

[٢] (أم ٢٧: ١٧).

[3] PG 76.85A-B. Also cf. above, p. 77.23-26, and p. 99.12-13 (= Pusey edn. Vol. 6, p. 113.11-14).

[٤] (أم ٢٢: ١٧-١٩).

[5] PG 76.85B (= Pusey edn. Vol. 6, p. 113.14). *Adv. Nest. Lib. II.*

[6] PG 76.85B (= Pusey edn. Vol. 6, p. 113.14-16).

واللحم مثلنا، من كلام الرسول الذي كتب يقول: "فَإِذْ قَدْ تَشَارَكَ الأَوْلاَدُ فِي اللَّحْمِ وَالدَّمِ اشْتَرَكَ هُوَ أَيْضًا كَذَلِكَ فِي نَفْسِ الأَشْيَاءِ"[٧].

وهكذا إن قَدَّم الرسول الإلهي تركيبنا، أعني الذي هو من نفسٍ وجسدٍ، وغير المُعبَّر عنه، كمثالٍ لفَهْم عمانوئيل الذي هو غير مُعبَّرٍ عنه بالأخص، وإن كان تركيبنا، لا هو مخلوطٌ ولا هو تجاورٌ، فلماذا يجب أن نضع هذه الأمور[٨] التي لا تُلائِم السر؟ هل نفس الإنسان قد تغيَّرَت ولزم أن تصير جسدًا، أو العكس، هل وجب أن يصير الجسد نفسًا؟ فإن هذه هي الصفة المُمَيِّزة للخلط. أم هل "الاتحاد الطبيعي" (*سيمفيا* / *συμφυΐα*)[٩] واتحاد النفس العاقلة بجسدها تُفَسَّر بتعبيرات الأجساد التي تلتصق ببعضهما أو التي هي ملتصقةٌ؟ لا يمكن بأي شكلٍ. فإننا بلا ترددٍ نقول إنه اتحادٌ طبيعيٌ، لأنه يتخطى فهمنا أن نُفَصِّل كيف يتركب العقل الإنساني مع جسده. وهنا كيرلس اللاهوتي في كتابه *Scholia* قد علَّمنا هذا بوضوحٍ:

> **[ق. كيرلس]:** «حقيقة الاتحاد قد تحقَّقت بطرقٍ عديدةٍ. على سبيل المثال، حينما يُقسَّم الناس حسب المَيل والرأي ويفكِّرون على خلاف بعضهم، يُقال إنهم متحدون من خلال توفيق ميولهم بإزالة اختلافاتهم *(Lebon p. 106)* من بينهم. وأيضًا على سبيل المثال نقول إن هذه الأشياء التي تلتصق ببعضها أو تجتمع معًا بطرقٍ مختلفةٍ، سواء بالتجاور (*باراثيسيس* / *παράθεσις*)[١٠] أو بالخلط

---

[٧] (عب ٢: ١٤).

[٨] أي أفكار الاختلاط والاتصال الخارجي أو التجاور.

[٩] قارن النص السرياني في (p. 99, line 22). (ܫܘܝܚܘܬܐ ܕܐܟܚܕܐ / *شويحوثو داكحدو*).

[١٠] (ܣܝܡܐ ܕܩܪܝܒ / *سيومو دقريب*).

($\mu i\xi\iota\varsigma$/ ميكسيس)[11] أو بالمزج ($\kappa\rho\tilde{\alpha}\sigma\iota\varsigma$/ كراسيس)[12] هم متحدون. لِذا حينما نقول إن **كلمة** الله قد اتَّحد بطبيعتنا، فإن طريقة الاتحاد تُدرَك على أنها فوق فهم الإنسان لأنها ليست مثل هذه الطُرُق التي ذُكِرَت، بل هي غير مُعبَّرٍ عنها تمامًا وليست معروفةً لأي إنسانٍ يَحيا، بل لله وحده الذي يعرف كل شيءٍ. وليس هو أمرًا مُدهشًا على الإطلاق كوننا منهزمون بهذه الطريقة أمام هذه الأفكار، لأننا حينما نستعلم عن كيفيتها، فإننا من جهة موقفنا نعترف بأن الإدراك يفوق الفهم الموجود لدينا. فالآن بأي شكلٍ نؤمن أن نفس الإنسان متحدةٌ بجسده؟ مَن هو الذي يستطيع أن يقول؟ لكن لو أننا نحن المعتادون على التفكير والتكلم بصعوبةٍ عن الأمور الصغيرة، قد بلغنا، لو كان صحيحًا، لِأَنْ نتخيل أمورًا دقيقةً جدًا وتفوق الفهم، فإننا نقول إنه من اللائق التفكير – رغم أن التعبير هو أقل من الحقيقة من كل الجهات – بأن هذا النوع من الاتحاد، مثلما يَعتقد الفرد أن نفس الإنسان لها هذا الاتحاد مع جسدها الخاص، هو نوع اتحاد عمانوئيل»[13].

لذا كيف تتهم هذا الاتحاد الإلهي غير الموصوف والحقيقي الذي قد أكمله **كلمة** الله بشكلٍ معجزيٍ، والذى كان بالنزول إلى مستوانا، بأنه الاتحاد الذي علَّم به نسطور والذي هو اقترانٌ بالمصاحبة[14]، وتؤمن بأننا

---

[11] (ܚܘܠܛܢܐ / *حولطونو*).

[12] (ܡܘܙܓܐ / *موزوغو*).

[13] PG 75.1376C-1377A (= Pusey edn. Vol. 6, p. 510.8-512.6).

[14] (ܢܩܝܦܘܬܐ ܐܚܝܢܝܬܐ/ *نقيفوثو أحينيتو*).

مُضطرُّون للكلام عن طبيعتين إلَّا إذا اعترفنا، كما تقول أنت، بأنه في وقتٍ ما كان للمسيح جوهرٌ واحدٌ أو صفةٌ واحدةٌ؟ لكن هذا ليس سوى تشويشٍ[١٥] حقيقيٍ للجوهر: لذا، فإن ما خدعت به مستمعيك هو بالعكس غشٌ مستمرٌ، أعني قولك إنك تتفق معنا على الاعتراف بالاختلاف والهوية حسب *(Lebon p. 107)* الصفة الطبيعية للطبيعتين اللتين منهما عمانوئيل. فإنك تظن أنه مستحيلٌ أن نقول إنه واحدٌ ما لم يتحول إلى جوهرٍ واحدٍ، حتى لو تركَّب من شيئين من نوعٍ مختلفٍ، وتعرِض لنا هذا القول الغريب قائلاً:

> **[سرجيوس النحوي]:** *«لذا لو لم تختلط الطبيعتان اللتان منهما المسيح بغير تشويشٍ، فكيف سأقول إن هذه الأشياء التي بقيت هكذا غير مختلطةٍ قد اتحدت أقنوميًا معًا؟ كيف سأحافظ على تعبير "تركيبٍ" إذا ما بقِيَت الطبيعتان غير مختلطتين كما قُلت أنت»*[١٦].

فما هو هذا الذي كان في وقتٍ ما، بحسب كلامك، "الخلط بدون تشويشٍ"؟ وحينما تسأل أنت وتقول "كيف؟" ولا تكون سوى مُقيَّدٍ مِن الحيرة، يُقدِّم الحكيم كيرلس أجابته، بأنه لم يحدث خلطٌ للطبيعتين بل تركيبٌ، وبمجرد ما حدث قد تثبَّت التركيب، ومنه كَمُل وجود طبيعةٍ واحدةٍ وأقنومٍ واحدٍ **للكلمة** المتجسد.

ففي *الرسالة الثانية لسُكّينسوس* كتب يقول كالتالي:

> **[ق. كيرلس]:** «فليست القضية أن "واحدًا" نُسِبَت إليه فقط بالحقيقة أمورًا بسيطةً في الطبيعة، بل من الممكن أيضًا أن تُنسَب إليه هذه الأمور التي اجتمعت معًا

[١٥] (ܫܘܓܫܐ / حبوكيو).

[16] cf. p. 100 above.

للتركيب، كمثال وضع الإنسان المُركَّب من نفسٍ وجسدٍ. فإن هذه العناصر التي هي من نوعٍ مختلفٍ مثل هذه وليست متساويةً معًا في الجوهر[١٧]، قد أَكمَلَت طبيعةً واحدةً للإنسان حينما اتَّحدَت، حتى لو استمر اختلاف طبيعة هذه الأشياء التي اجتمعت معًا للاتحاد موجودًا في الحوار حول التركيب. لذا فهؤلاء الذين يقولون هذا، *إنه لو أن **الكلمة** المتجسد هو طبيعةٌ واحدةٌ، فسيَنتُج عن ذلك في كل شيءٍ ومن كل جهةٍ أن هناك تشويشًا واختلاطًا، كما لو أن طبيعة الإنسان قد نَقُصت أو سُلبت*، فإنهم يتكلمون بلا فائدةٍ، لأنها لم تَنقُص، ولم تُسلَب كما يقولون *(Lebon p. 108)*. فإنه يكفي للإظهار الكامل لحقيقة أن **الكلمة** صار إنسانًا، القول إنه قد تجسَّد. فلو أسكتنا هذا، سيكون هناك مكانٌ ما لافتراءاتهم، لكن لأن هذا قد أُضيف بالضرورة، فبأيَّة طريقةٍ يوجد انتقاصٌ أو سلبٌ؟»[١٨].

وفي مقالة السؤال والجواب *"أن المسيح واحدٌ"* التي أَظهر فيها أن المسيح واحدٌ، متقدمًا بين نفس الأسباب والمقاييس المضبوطة للتعليم، قال كالتالي:

[ق. كيرلس]: «ليست القضية هي أن في كل شيءٍ ومن كل جانبٍ ما هو بسيطٌ ومِن نوعٍ واحدٍ فقط هو الذي يُسمَّى "واحدًا"، بل أيضًا هذه الأشياء المُركَّبة من اثنين

[١٧] (ܫܘܝܢ ܒܟܝܢܐ ܕܚܕܕܐ / *شوين كيونو دحدودى*) = (*ὁμοούσια* / *هوموأوسيا*). وفي Harvard syr. 22 = (ܒܢܝ ܟܝܢܐ / *بناي كُينـي*).

[18] PG 77.241B-C (= ACO 1, 1,6a, p. 160.2-13).

أو أكثر ومِن أنواعٍ مختلفةٍ. وهذه هي القضية التي تبدو صحيحةً لهؤلاء الحكماء في هذه الأمور»[١٩].

وفي مقالته بخصوص الثالوث القدوس التي وجَّهها لرجلٍ اسمه إرميا hermias كتب كالتالي:

[ق. كيرلس]: «فالذي هو جمال الله الآب غير المائت وصورته وهيئته، الله **الكلمة** الذي هو منه وفيه، قد حَقَّر مِن نفسه للإخلاء، وليس لأنه كان مُكرَهًا على هذا من أي أحدٍ، بل بإرادة الآب، بإرادته الخاصة قد صار إنسانًا، وبدون تلفٍ بأيَّة طريقةٍ قد حافَظ على مجد طبيعته بلا تغييرٍ في ذاته، لكنه لبس الناسوت بحسب التدبير. وهو مفهومٌ على أنه ابنٌ واحدٌ مِن اثنين، طبيعة إلهية وإنسانية، اللتان اجتمعَتا معًا وصارتا معًا شيئًا واحدًا، قد تركَّبتا في اتحادٍ غير موصوفٍ ولا مُفَسَّر، وبهذه الطريقة التي لا يُمكن فهمها»[٢٠].

وبما أن هذا الأمر هكذا كما سمِعْت مرارًا كثيرةً، أن التركيب يملُك صفة الوجود فوق العقل والوصف، فلماذا تلجأ إلى الخلط والتشويش المُتلِف، وتنسِب لهم صراحةً صفة أنهم يفوقون الوصف؟ فإنه لو أن الاتحاد الإلهي للتأنس والتجسد، وهاتان الطبيعتان اللتان منهما هناك مسيحٌ واحدٌ غير منقسمٍ، قد احتملتا نفس الأمور مثل الأجسام المختلطة، أو لو أن واحدةً منهم قد حادت عن نوعيتها *(Lebon p. 109)*

[19] PG 75.1285C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 360.9-12).
[20] PG 75.692D-693A.

الطبيعية[٢١] وأَقلعت عن أن تكون على ما كانت عليه، فأنا لا أرى مِن ثمَّ ما هو جديرٌ بالملاحظة وما هو يفوق الوصف.

لكن العظيم أثناسيوس، الذي لو دعاه أحدٌ "قانون الأرثوذكسية" – كما فعل غريغوريوس اللاهوتي – فلن يحد عن اللائق، في مقالته بخصوص الإيمان قد دعا التجسد "تركيبًا"، حينما أظهر بتحريمه للفحص غير المُتزِن أنه بالحقيقة يفوق الوصف. فقد كتب كالتالي:

> **[ق. أثناسيوس]:** «مِن (سؤالهم) عن "كيف"؟ و"بأية طريقةٍ"؟ و"ماذا بعد؟" وَصلوا تمامًا إلى عدم الإيمان. وقد صاغوا مكانًا للسُكنى عِوضًا عن التجسد؛ وعِوضًا عن الاتحاد والتركيب صاغوا نَشاطًا بشريًا؛ وعِوضًا عن أقنومٍ واحدٍ لربنا يسوع المسيح، أقنومين وشخصين؛ وعوضًا عن الثالوث القدوس، بدون ليَاقةٍ وبغير شرعيةٍ، اعتقدوا في وجود رابوعٍ. فمِن عدم اللياقة بالتأكيد، أنهم يربطون إنسانًا بالله، ويحسبون خادمًا مع الرب، ويُصنِّفون شخصًا مخلوقًا مع أشخاصٍ غير مخلوقةٍ في مركزٍ واحدٍ؛ وعدم الشرعية في أنهم يجعلون أقنومًا واحدًا أقنومين، مضيفين إلى الثالوث أقنوم رابع، غريبٌ في كل شيءٍ، ومِن رُتبةٍ مختلفةٍ، والذي هو آخِر وأقل كل الأرواح العاقلة*»[٢٢].

فكيف يتشابه هذا إذًا مع عقائد نسطور؟ فإن هؤلاء الذين يتمسكون بأن الله **الكلمة** قد اتَّخذ تركيبنا وتشارك مثلنا في الدم واللحم، لا يقولون مثل نسطور، إن أول كل شيءٍ هو أنَّ جنينًا قد تكوَّن في البطن، وهكذا

---

[٢١] ملحوظةٌ موجودةٌ في الهامش: حيثما وُجدَت (ܡܫܘܕܥܘܬܐ / مْشَوْدْعُوثُو) فهي تعني (*ποιότης* / *بويوتيس*) في اليونانية.

* ربما يقصد بالأرواح العاقلة الملائكة والبشر.{م}

[22] Lietzmann, *op. cit.*, p. 296.3-15. *Quod unus sit Christus*.

من خلال حُب الصداقة ومن خلال الجود سكن **الكلمة** فيه *(Lebon p. 110)* بطريقةٍ أخويةٍ[٢٣]، وأعطاه لقب ورُتبه ابنٍ، والتساوي مع اسمٍ مُماثِلٍ. وانظر كيف اقتبس الحكيم كيرلس من ديودور قوله:

[ديودور] «*بينما الجسد كان من مريم، وعندما لم يكن قد اتُّخِذ، كان من الأرض ولم يكن مُختلفًا بأي شكلٍ عن الأجساد الأُخرى. فمثلما عُشِّر لاوي في الصُلب*[*]*، لكنه أخذ الرُتبة حينما وُلِد، هكذا أيضًا ربنا، بينما كان في رحم العذراء ومن هذا الجوهر، لم يكن له رتبة البنوة. لكن حينما تكوَّن وصار هيكلاً لله* ***الكلمة****، والذي قَبِل الابن الوحيد، أخذ الرتبة والاسم، وتشارك كذلك في الرتبة نفسها*»[٢٤].

وأمام هذه الأشياء، ردًا عليه، قال كيرلس المُتعلم والحكيم في الروح:

[ق. كيرلس]: «يا سيدي المُمتاز، أقول إنك قد تقيأت أمامنا كلمات غير مدروسة ومصابة بالكثير من السُخف. لأن الجسد المقدس كان في مريم، لكنه، في ذلك الحين، في البداية الأولى للثبات والنشأة في البطن، كان مُقدسًا كجسدٍ للمسيح، ولا يوجد وقتٌ ما لم يكن فيه يخُصّه، بل بالحري كان مُشارِكًا، كما قُلت، وفي تساوٍ مع الأجساد الأُخرى»[٢٥].

---

[٢٣] H. syr. 22 = (ܐܚܢܝܐܝܬ / *أحينايوت*) أي "بطريقةٍ ذات قرابةٍ".

[*] (عب ٧: ٩).{م}

[٢٤] PG 76.1449D-1450A. باللاتينية فقط. والنص محفوظٌ بالسريانية. قارن: Severus, *Philalethes*, CSCO 133 (Syr. 68), p. 140.2-12.

[٢٥] PG 76.1450A. باللاتينية فقط. وللاطلاع عليها بالسريانية، قارن: *Philalethes, op. cit.*, p. 140.14-21.

وهكذا كيف لا نكون خارجين عن الحق، حينما نتعامل مع التقاء المُصاحَبة الشرفي، والبقاء والتساوي في اسم البنوة، كأنهما يساويان الاتحاد الأقنومي، ونتكلم ضد كلام الآباء القديسين واللاهوتيين، وندعو التجسد بـ "السُكنى"، والتركيب بـ "النشاط الإنساني" الذي قد حدث لرجلٍ قد لبِس الله، وتَحرَّك وتشبَّع بشركةٍ إلهيةٍ بوحيٍ من الروح؟ في حالة الالتقاء بالمصاحبة، فإن الجنين الموجود بشكلٍ مستقلٍ له شخصه الخاص وأقنومه، وبالمثل، **الكلمة** الذي سكن فيه يُرَى بأُقنومه *(Lebon p. 111)* وشخصه الخاص، ويحدث اتحادٌ بالمُصاحبة للشخصين، اللذَين يقترنان فقط بتساوي الاسم وشرف البنوة. لكن في حالة الاتحاد الأقنومي والتركيب الطبيعي الذي يُناسب الله كذلك، فلأن الجسد الذي وُهِب نفسًا عاقلةً كان له وجودٌ في اتحادٍ مؤكَّدٍ مع **الكلمة**، أعني الجسد الذي أُخِذ من الروح القدس ومن مريم أم الله والعذراء دائمًا، ولم يوجد بشكلٍ مستقلٍ قبل الاتحاد مع **الكلمة**، لذا **فالكلمة** نفسه يُعتَقَد أنه بثباتٍ وبدون تغيُّرٍ قد صار طفلاً، بينما ظل كما كان ولم يُغيِّر أو يُحوِّل ما قد أخذه، وأخضع ذاته لنموٍ تدريجيٍ، وخروجٍ وحَبَلٍ كاملٍ. وهكذا وُلِد بمجدٍ من العذراء القديسة **التي بقيت عذراء حتى بعد الولادة**، وحُسِبت بين الأمهات بدون سقوطٍ مِن **بهاء البتولية**. أما الآن، فكيف سيجرؤ أحدٌ أن يقول إنه طبيعتان أو أقنومان، هذا الذي كان قد كَمُل بمجدٍ كمسيحٍ واحدٍ من اثنين؟ فنحن لن نرى أي وقتٍ، منذ أن "حلَّ" في العذراء بحسب كلمة الإنجيل[٢٦]، لم يكن فيه الجسد، الممنوح نفسًا عاقلة، والذي قد اتحد به، يخُصه هو.

---

[٢٦] (لو ١: ٣٥).

بسبب هذا قال أثناسيوس الحكيم في الأمور اللاهوتية إن هناك طبيعةً واحدةً متجسدةً **للكلمة***، لكي بواسطة هذا القول الآمن تمامًا يُمكننا أن نعترف بعدم التقسيم. **فالكلمة** نفسه الذي كان له وجودٌ قبل الدهور والباقي للأبد مع الآب، والذي يُرى بأقنومه الخاص، والبسيط في الجوهر، صار مُركَّبًا بالتدبير، ولفظ "المتجسد" هو ضمانٌ لمفهوم أن الجسد الممنوح نفس عاقلة قد وُجِد في علاقةٍ مع **الكلمة** نفسه، ولم يكن كاملاً في أُقنومه الخاص باستقلالٍ. *(Lebon p. 112)* ففي المقالة الموجَّهة للإمبراطور التقي ثيؤدوسيوس، قال كيرلس الحكيم في كل شيءٍ كالتالي:

> **[ق. كيرلس]:** «لذا لكي نكون مدفوعين جهة الحق من كل اتجاهٍ، ونكون حريصين بالأخص في السير على النهج الذي يبدو مستقيمًا مع الأسفار الإلهية، ونتبع آراء الآباء، نؤمن أن مَن هو مِن أصل يَسَّى، مَن هو مِن نسل دواد، مَن هو مِن امرأةٍ بحسب الجسد، مَن هو تحت الناموس مثلنا كإنسانٍ، ومَن هو فوقنا، وفوق الناموس

---

* كانت أقوال القديس أثناسيوس هي التمهيد لتحديد العقيدة الأرثوذكسية في هذا التعبير الذي تبناه القديس كيرلس بعد ذلك، ففي مقالته ضد الأريوسيين يقول، «ليتنا ننظر إلى المسيح من كلتا الناحيتين، "**فالكلمة** الإلهي" صار واحدًا مع الذي صار له من مريم في مريم، لأن في رحمها أقام **الكلمة** لنفسه بيته كما أقام آدم منذ البدء من الأرض»، وأيضًا «إن ذِكر إرسالية **الكلمة** يوضِّح الاتحاد الذي تَمَّ في يسوع المولود من العذراء الذي اسمه **المخلِّص** ليس بأي واسطةٍ كانت وإنما بسبب أن **الإنسان (أي بشرية المسيح) صار واحدًا مع الله الكلمة»**.

Athanas. *C. Ar.* IV. 34, NPNF, 2nd Series, vol. 4, p. 446, 447

راجع: متى المسكين (القمص)، *القديس أثناسيوس الرسولي*. الطبعة الأولى مايو ١٩٨١م. **وبذلك لا يكون مصدر هذه الصيغة هو أبوليناريوس فقط.**{م}

كإلهٍ، مَن مِن أجلنا ومعنا كان بين الموتى، الذي هو أعلى منا، وبحساباته الخاصة هو المُحْيي والحيَّاة، هو بالحقيقة ابن الله. ونحن لا نجعل الناسوت مُجرَّدًا من اللاهوت[٢٧]. ولا نُجرِّد **الكلمة** من الناسوت بعد الاتحاد غير الموصوف وغير المُفَسَّر، لكننا نعترف بِابنٍ واحدٍ، شيء واحد من شيئين، الذي عُرِف بما يفوق الوصف أنه من اثنين، بمعنى أنه في اتحادٍ من نوعٍ فائقٍ وليس بتغييرٍ للطبيعة»[٢٨].

وقبلاً، في نفس المقالة، قال ثانيةً بطريقةٍ مُماثلةٍ:

[ق. كيرلس]: «فإن الذي هو مع مَن وَلده منذ الأزل، والذي هو ابنٌ مِن قَبل كل الدهور، لأنه نزل إلى طبيعة الإنسان – ليس أنه سقط من كونه الله، بل بالأحرى رفع الناسوت – يُفهم بالحقيقة أنه صار أيضًا مِن نسل داود وُلد كطفلٍ بناسوته. لكن ما قد اتُّخِذَ ليس غريبًا عنه، لكنه يخُصه بحقٍ أكيدٍ: لقد حُسِب لذلك كواحدٍ[٢٩] معه، مثلما يرى المرء تركيب الإنسان، فإنه قد جُدِل intertwined من أمرين غير متشابهين في الطبيعة، أعني، النفس والجسد؛ لكن على هذا النمط يُفهم أن الإنسان واحدٌ من اثنين[٣٠]»[٣١]. *(Lebon p. 113)*.

---

[٢٧] في السريانية (ܫܚܝܡܬ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ / *شحيمث منا الوهوثو*)، وفي اليونانية (*οὔτε ψιλοῦντες θεότητος* / *أوتي بسيلونتيس ثيوتيتوس*).

[28] PG 76.1200B-C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 149.14-150.9).

[٢٩] (ܐܟܚܕ / *أكحد*). وفي اليونانية (*ὡς ἕν* / *هوس هِن*).

[٣٠] ملحوظة في الهامش: لقد وضع المترجم هنا عبارة "من اثنين" (ܡܢ ܬܪܝܢ / *من ثرين*) بدلاً من (*συναμφότερον* / *سينامفوتيرون*) أي "اثنين معًا".

[31] PG 76.1169C-D. (cf. Pusey edn. Vol. 7, p. 81.12-82.1).

لكن لأنك تُلوِّح بكلمة "مزجٍ" لأعلى ولأسفل، على أساس أن غريغوريوس اللاهوتي قد قالها، فاعلم أنه استخدم الكلمة أيضًا حينما أراد أن يؤكِّد الاتحاد الفائق، بلا أدنى خوفٍ مِن خطر التشويش[٣٢] أو الخلط[٣٣] التي تُستَخدَم عادةً لوصف الأجسام الرطبة المائعة. لا شيء من هذا قد حدث لطبيعة اللاهوت مادام الله باقيًا، وسيبقى إلى الأبد، وهو لن يورِّط نفسه بوجوب مُكابدة التغيير. وعن هذا، اِسمع أيضًا لصوت التهذيب الذي للقديس كيرلس، في الجزء الأول ضد هرطقات نسطور، مجيبًا كالتالي:

[ق. كيرلس]: «فبعض الآباء القديسين كذلك قد استخدموا كلمة "مزجٍ"، لكن لأنك تقول إنك خائفٌ لئلا يُظَن أن بعض التشويش قد حدث، مثلما في حالة السوائل التي تختلط مع بعضها، فأنا أُحررك من هذا الخوف. لأن الآباء لم يفكروا بهذه الطريقة: كيف يفكرون بهذا؟ لكنهم استخدموا هذه الكلمة حينما كانوا يهتمون بإظهار الاتحاد الفائق لهذين الشيئين اللذَين اجتمعا معًا. الآن نقول إنهما اتحدا في اتحادٍ غير قابلٍ للانقسام، و**الكلمة** الذي هو من الله كان له جسده الخاص بغير تغييرٍ. ونجد أنه حتى الكتاب المقدس الموحَى به من الله بفطنةٍ شديدة لم يَستخدم هذه الكلمة، بل وضعها بالحري حينما تُفيد فقط وببساطةٍ[٣٤]. وهكذا كَتب بولس اللاهوتي عن بعض الناس، "لكِنْ لَمْ تَنْفَعْ كَلِمَةُ الْخَبَرِ أُولئِكَ الَّذِينَ

---

[٣٢] (ܒܘܟܝܐ / *حبوكيو*).

[٣٣] (ܚܘܠܛܢܐ / *حولطونو*).

[٣٤] أي حينما تكون ملائمةً.

لَمْ يَمْتَزِجُوا بِالإِيمَانِ مَع هَؤُلَاءِ الَّذِينَ سَمِعُوا"[٣٥]. فهل كان من الممكن لهؤلاء الذين كُتب عنهم القول أن يمتزجوا معًا بنفس طريقة امتزاج الخمر والماء، وهل هم سوف يُكابدون نوعًا ما من التشويش للأقانيم مع بعضها؟ أم *(Lebon p. 114)* هل هم بالحرى سيتَّحدون في العقل، كما كُتب في أعمال الرسل القديسين، أنه بين الناس الذين آمنوا، كان هناك قلبٌ واحدٌ وعقلٌ واحدٌ[٣٦]. لكنني أعتقد أن الأخير هو الصحيح، وليس الأول. لذا لا تَخَفْ فيما يتعلق بهذا، لأن عقل القديسين فطِنٌ بلا شكٍ»[٣٧].

لكن غريغوريوس اللاهوتي في موعظة عيد الميلاد، مُريدًا أن يُرَسِّخ سمو الاتحاد، الذي هو كما سمعت عنه الآن، يفوق الطبيعة، قال:

[ق. غريغوريوس]: «الله قد خرج مع الجسد الذي اتخذه: واحدٌ من اثنين كانا مختلفين، الجسد والروح، حيث أحدهما كان يؤلِّه والآخر يتأله*. فيا للخَلط الجديد!**[٣٨]** يا للمزج العجيب!**[٣٩]** هو الذي هو، قد صار، والخالق خُلِق، وغير المُدرَك قد أُدرِك بواسطة العقل كوسيطٍ، الذي هو في المنتصف بين اللاهوت وخشونة الجسد»[٤٠].

أمَّا في *المقالة الأولى عن الابن*، ولكي يُظهِر أنه يُميِّز اتحاد الله **الكلمة** بجسدٍ وُهِب نفسًا وعقلاً كتركيبٍ وليس كخلطٍ، كَتَب كالتالي، مُعترضًا

---

[٣٥] قارن (عب ٤: ٢).

[٣٦] (أع ٤: ٣٢).

[37] PG 76.33B-C (= Pusey edn. Vol. 6, p. 72.21-73.12).

* راجع مفهوم التأله صفحة ٢٢٩ من نفس الكتاب.{م}

[٣٨] (ܚܘܠܛܢܐ / *حولطونو*) = (*μίξις* / *ميكسيس*).

[٣٩] (ܡܘܙܓܐ / *موزوغو*) = (*κρᾶσις* / *كراسيس*).

[40] PG 36.325B-C.

على الأريوسيين الذين يَنسبون كلمات مُحَقِّرة ولها علاقة بالتدبير، إلى وجود **الكلمة** الذي كان قبل الدهور، ولا يطبِّقونها على وجوده حينما أخلى ذاته وتجسد واحتمل الإهانة لأجلنا:

> **[ق. غريغوريوس]:** «باختصارٍ، إن نَسْب هذه الأمور التي هي أكثر مجدًا إلى اللاهوت والطبيعة التي فوق الآلام والجسد؛ ونَسْب هذه الأمور التي هي أكثر حقارةً للواحد المُركَّب، الذي من أجلك أُخلي وتجسَّد – وليس هو أمرًا رديئًا أن نقول إنه قد خُلِق إنسانًا أيضًا – وبعد ذلك تَمجَّد، كان لكي تتعلم أنت، المُعتَق مما هو جسدي ووضيع[٤١] في المبدأ، أن تكون أكثر مجدًا وترتفع باللاهوت، ولا تستمر في هذه الأمور المرئية، بل تسمو بهذه الأمور العقلية، ويمكنك إدراك ما هو أصل[٤٢] الطبيعة وما هو سبب[٤٢] التدبير. فالذي هو مُزدَرى منك الآن، كان قبلاً *(Lebon p. 115)* أعلى منك: الذي هو الآن إنسانٌ، كان قبلاً غير مُركَّبٍ. لذا ظَل على ما كان عليه، لكنه اتَّخَذ ما لم يكن عليه»[٤٣].

فانظر الآن إننا قد تعلَّمنا بشكلٍ واضحٍ أن غريغوريوس قد أدرك الاتحاد كتركيبٍ، وليس كخلطٍ وتشويشٍ، حتى لو وَجَب استخدام مصطلح "خلطٍ" لتأكيد الاتحاد الفائق. فلو كنَّا سنتمسَّك بالاستخدام المُبالَغ فيه للكلمات ولا نبحث عن المعنى الآخر الذي يُشِع بشكلٍ واضحٍ مِن كل مقالاته، فسوف نقول، بدون اتِّباع الحِرص والتعقُّل، وبسبب قوله "أحدهما كان يؤلِّه والآخر يتأله"، إن الجسد إذًا كان يتأله، وقد تغيَّر إلى

---

[٤١] (*χαμερπές* / *خاميريس*).

[٤٢] الكلمتين باليونانية هما (*λόγος* / *لوغوس*).

[43] PG 36.97B-100A.

جوهر اللاهوت. وأيضًا، هل لأنه قال، «ليس هو أمرٌ رديءٌ أن نقول إنه قد خُلِق إنسانًا أيضًا»، يتوجب علينا أن نستمر في التفكير بأن الله **الكلمة** قد سقط إلى جوهر الناسوت، ونفس الشخص احتمل التأثيرات المتناقضة من الجهتين، لأن أتباع نسطور يُعلِّمون كذلك بكلمات هذا الأب اللاهوتي، ويعتقدون أنهم يمكنهم أن يستَجْدوا منها دفاعًا عن خبثهم، محرِّفين ما كُتب بهذا الشكل في عظة الظهور الإلهي، أو الميلاد: **[ق. غريغوريوس]:** «لقد أُرسل، لكن كإنسانٍ: إنه كان مُزدوجًا، لأنه أيضًا قد تعب، وجاع، وعطش، وكان خائفًا، وبكى حسب ناموس[٤٤] الجسد»[٤٥].

لكن بما أننا نعرف أن غريغوريوس لم يقُل مثل هؤلاء الأرجاس، إن الابن مزدوجٌ في الطبائع والأقانيم، فإننا نرفض أيَّة شائبةٍ تمس شرف هذا الأب القديس. فإنه يُدرِك الله المتأنس، الواحد من اثنين. نسطور لا يَعترف بهذا، بل يتجنب هذه الصيغة "من اثنين"، والتي تُرسِّخ التركيب وتُكمل أقنومًا واحدًا وطبيعةً واحدةً **للكلمة** المتجسد. ففي *(Lebon p. 116)* العظة على الظهور الإلهي يقول: **[ق. غريغوريوس]:** «الله قد خرج مع الجسد الذي اتخذه: واحد من اثنين كانا مختلفين، الجسد والروح، حيث أحدهما كان يؤلِّه والآخر يتأله»[٤٦]. لكن تعبير "يتألَّه" يُفهَم ويُقال لأن الجسد قد لَمِع بالمجد الخاص بالله، كما يقول الحكيم كيرلس[٤٧]، وليس لأنه تغير إلى طبيعة اللاهوت. فإن غريغوريوس اللاهوتي نفسة يرفض هذا المفهوم غير الدقيق، حينما قال كالتالي في *الرسالة إلى كليدونيوس*:

---

[٤٤] (*νόμῳ* / *نومو*).

[45] PG 36.328C.

[46] PG 36.325B-C.

[47] cf. Cyril, *Scholia*, ch. 9 (Pusey edn., Vol. 6), p. 516.1-14.

[ق. غريغوريوس]: «لو وَجَب على أحدٍ أن يقول إن الجسد الآن مُستَبعَد واللاهوت مُجَرَّدٌ مِن الجسد، وليس مع هذا المُتَّخَذ، والذي سوف يأتي أيضًا، فلن يرى مجد المجيء، فأين هو مكان الجسد الآن، سوى أن يكون مع مَن اتَّخَذه؟ فإنه لم يوضع في الشمس، كجنون المانويين، بأنه يجب أن يُكافأ بالخِزي أو يُسكَب ويذوب في الهواء، مثل طبيعة الكلام وانسكاب الطيب والمرور المؤقت للضوء. لكن أين هذا الذي لُمِس بعد القيامة، أو الذي يمكن رؤيته للذين طعنوه؟ فإن اللاهوت نفسة غير مرئيٍ. لكنه سوف يأتي بالجسد، كما قُلت[٤٨]، بالطريقة التي[٤٩] رآه بها التلاميذ على الجبل، أو التي ظهر بها بالعُنصر الإلهي مُخضِعًا الجسدي»[٥٠].

فإن وجهه كان لامعًا مثل الشمس على الجبل، كما نسمع في الإنجيل، وثيابه كانت بيضاءَ كالنور.[٥١] لكن هذه الأشياء لا تُظهِر وجود تغيُّرٍ في الجوهر، إطلاقًا، بل تُظهِر البهاء وكثرة المجد الذي يخُص الله. فكيف سيُرَى لهؤلاء الذين طعنوه، لو كان الجسد المطعون قد تغيَّر من كونه مرئيًا إلى كونه غير مرئيٍ؟

وق. كيرلس اللاهوتي في *الرسالة الأولى إلى* *(Lebon p. 117)* *سُكِّينسوس* كتب كالتالي:

[ق. كيرلس]: «إنه بالمِثل غير معقولٍ أن نقول إن الجسد قد تغيَّر إلى طبيعة اللاهوت، و**الكلمة** قد تغيَّر

---

[٤٨] (*ὡς ἐμὸς λόγος* / *هوس إموس لوغوس*).

[٤٩] (*τοιοῦτος δὲ οἷος* / *تويوتوس ذى هويوس*).

[50] PG 37.181A-B.

[٥١] (مت ١٧: ٢).

إلى طبيعة الجسد. فإنه مثلما أن هذا الأخير هو أمرٌ مستحيلٌ، لأن **الكلمة** لا يمكن تغييره وهو لا يتغير، هكذا أيضًا الأول. فلا يوجد من الأشياء المُدرَكة، أي مِن كل المخلوقات، ما هو قابلٌ للتغيُّر إلى جوهر أو طبيعة اللاهوت، والجسد ينتمي إلى الرُتبة المخلوقة. **لِذا نقول إن جسد المسيح إلهيٌ لأنه جسد الله**، وهو بهيٌ بمجدٍ غير موصوفٍ، وغير قابلٍ للفساد، وقدوسٌ ومُعطي الحياة. لكن أن يكون قد تغيَّر إلى طبيعة اللاهوت، فلم يفكر أو يقُل أحدٌ من الآباء القديسين ذلك، ولا نحن نؤكد ذلك»[٥٢].

لكن الآباء قد دعوا المسيح مزدوجًا لأن دراسة المسيح مزدوجةٌ، وبعض الأمور كُتبَت عنه بطريقةٍ إنسانيةٍ، وبعض الأمور بخصوص اللاهوت. وهذا الحكيم كيرلس، الذي تدرج بدقةٍ في كل شيءٍ، أشار إلى القديس أثناسيوس في *الرسالة إلى الرهبان*، مقتبسًا باستنارةٍ عقلية كالتالي:

[مِن ق. أثناسيوس]: «لذا فهدف وسِمة الكتاب المقدس، كما قُلنا مِرارًا، هو هذا، أن التعليم فيه بخصوص خلاصنا مزدوجٌ، فقد كان الله إلى الأبد، وهو ابن و**كلمة** وبهاء وحكمة الآب، وفي النهاية قد صار إنسانًا لأجلنا حينما اتَّخَذ جسدًا من مريم العذراء والدة الإله[٥٣]»[٥٤].

وق. كيرلس نفسة كتب كالتالي، مقدمًا دفاعًا ضد تذمُّر ثيؤدوريتوس على الفصل الرابع:

---

[52] PG 77.236C-D (= ACO 1, 1,6a, p. 156.11-18).

[٥٣] (τῆς θεοτόκου / *تيس ثيوتوكو*).

[54] PG 26.385A and PG 77.13C-D (= ACO 1, 1, la, p. 12.5-8).

[ق. كيرلس]: «لكني أقول إنه سيكون من الأفضل جدًا *(Lebon p. 118)* والأكثر تثقيفًا ألَّا ننسب الكلمات الإنسانية إلى شخصٍ آخرٍ، والتي تُفهَم كأنها كلمات الابن بشكلٍ مستقلٍ ومنفردٍ (جزئي)[55]، (أي) لشكل العبد مثلما تعوَّد هؤلاء الناس أن يقولوا، بل أن ننسبهم بالحري إلى تدبير ناسوته؛ فقد كان صحيحًا أنه لكونه إلهًا وإنسانًا في نفس الوقت، كان يجب أن يواصل عن طريق كِلا (النوعين من) الكلمات»[56].

أترى أن هيئة الكلمات مزدوجةٌ، لكن المسيح نفسه ليس مزدوج الطبائع والأقانيم، بل هو واحدٌ من اثنين. مِن ثَمَّ، في الجزء الثاني ضد هرطقات نسطور، حَرَّم كيرلس تمامًا ذِكر كلمة "مزدوجٍ"، مُريدًا سَد كل منفذٍ لهؤلاء الذين يقسِّمون المسيح، هكذا:

[ق. كيرلس]: «ليست القضية هي أنه بسبب أن **كلمة** الله الآب قد اتَّخذ جسدًا وخرج إنسانًا مثلنا، دُعي مزدوجًا لأجل هذا. فإنه واحدٌ لكن ليس بدون جسدٍ، وهو الذي بطبيعته الخاصة بدون لحمٍ (وجسدٍ)[57]. فبالضبط مثلما أنه لو قَتل أحدٌ إنسانًا مِثلنا، فهو لا يُتَّهم بعدلٍ بأنه ارتكب خطأً ضِد رَجُلين، لكن فقط ضد واحدٍ، حتى لو كان من الواجب فهْم أن الرجل يتكون من نفسٍ وجسدٍ، اللذيَن قد اتحدا معًا وهما ليسا من نفس الطبيعة، بل هما مختلفان. نفس الشيء يجب أن يُفهم في حالة المسيح،

---

[55] (ܕܝܠܢܐܝܬ ܘܒܡܢܬܐ ܒܪܐ / *ديلنايو وبمنثو بارو*) ويعادل في اليونانية (*ἰδικῶς καὶ ἀνὰ μέρος Υἱῷ..*).

[56] PG 76.416A (= Pusey edn. Vol. 6, p. 428.24-430.3).

[57] ذُكِرَت باليونانية في مجموعة Migne (*αἷματος* / *هايماتوس*) أي "دم".

لأنه ليس مزدوجًا، بل ربٌ وابنٌ وحيدٌ، **الكلمة** الذي من الله الآب، لكن ليس بدون جسدٍ»[٥٨].

بنفس الطريقة، في *الرسالة الثالثة ضد نسطور* قال هذا: **[ق. كيرلس]:** «فإن المسيح الواحد والوحيد ليس مزدوجًا، حتى لو فُهم أنه وُحِّد من عنصرين مختلفين، قد حضرا لاتحادٍ غير قابلٍ للانفصال، بالضبط مثلما الإنسان يُفهَم أيضًا أنه نفسٌ وجسدٌ وليس مزدوجًا إذًا، بل واحد من اثنين»[٥٩]. *(Lebon p. 119)*.

ألا تُلاحِظ أننا **يجب أن نستخدم القديس كيرلس كبنَّاءٍ ومؤسِسٍ للتعليم الإلهي، لو أردنا أن نقاوم حزب نسطور بدقةٍ بواسطة كلمات الآباء القديسين؟** فبالرغم من أنني كنت قادرًا أن استشهد بأُمورٍ كثيرةٍ ومتنوعةٍ من التي كُتبت بواسطة غريغوريوس اللاهوتي، التي شُوِّهَت بخطورةٍ مِن قِبَل هؤلاء الذين يقسِّمون المسيح الواحد، إلا أنني كففت، لأنني لم أكن أريد أن أُعكِّر صفو فهمك، فإنك بلا شكٍ قد نبذت "الخلط" وكنت تريد دفاعًا ضد هذه الأمور، والتي هي ليست سهلةً بالنسبة لمَن هم غير متمرسين، لكنها تبدو صحيحةً وخاليةً مِن أي لومٍ وتوبيخٍ لهؤلاء الذين أَخذوا في الاعتبار كل هذه الأُمور التي قالها المُعلِّم. أوَلَم يكتب أيضًا بطرس، المختار أول الرسل، بخصوص الرسائل المُحكَمة والعميقة لبولس، قائلاً هكذا: "فِيهَا أَشْيَاءُ عَسِرَةُ الْفَهْمِ، يُحَرِّفُهَا غَيْرُ الْعُلَمَاءِ وَغَيْرُ الثَّابِتِينَ، كَبَاقِي الْكُتُبِ أَيْضًا، لِهَلاَكِ أَنْفُسِهِمْ"؟[٦٠]

فمِن الممكن أن ترى كذلك هؤلاء الذين شربوا من كأس خطأ أوطيخا وهم يُفسدون هذا القول للقديس غريغوريوس، والذي كَتبه في عظة الظهور الإلهي: **[ق. غريغوريوس]:** «هذا الذي كان بدون جسدٍ يصير

---

[58] PG 76.84D-85A (= Pusey edn. Vol. 6, p. 112.26-113.7).

[59] PG 77.116A (= Pusey edn. Vol. 6, p. 26.26-28.2).

[٦٠] (٢بط ٣: ١٦).

متجسدًا، **الكلمة** يصير كثيفًا»[٦١]. فإنهم يعتقدون، في أنفسهم، أن **الكلمة** قد صار كثيفًا مِثل الماء حينما يتكثف إلى ثلجٍ، ولكونهم يجتهدون بشكلٍ خاطئٍ في إثبات هذه الفكرة، فإنهم يقتبسون كذلك ما قيل بنفس الطريقة، في العظة عن الأحد الجديد[٦٢]: **[ق. غريغوريوس]:** «ويصير فقيرًا في صيرورته صَلبٌ كجسدٍ[٦٣]، لكي ما نغتني بفقرِه»[٦٤]. لكن الثابت بوضوحٍ تام أنهم على خطأٍ، مُصابون بجنونٍ كاملٍ، يقتطعون كلماتٍ قليلة مثل الفئران، ويتَّخذون موقفًا تجاه الكتاب بالطريقة اليهودية، رغم أن *(Lebon p. 120)* المُعلِّم قد كتب بهذه الطريقة في *المقالة الأولى عن الابن*: **[أيضًا من ق. غريغوريوس]:** «في البدء كان بدون علةٍ: فما هي علة وجود الله؟ لكنه في النهاية قد صار لسببٍ، ألا وهو أن تخلُص، أيها الساحِر، أنت يا من تحُط من قَدر اللاهوت لأنه اتَّخذ كثافتك»[٦٥]. مِن ثَمَّ إذًا، هو أمرٌ مُدرَكٌ مُقدَّمًا أنه حينما قال إن **الكلمة** قد صار كثيفًا بخشونتنا، فهذا معناه أنه وَحَّد بنفسه أُقنوميًا وبالحقيقة "جوهرًا" (*οὐσία* / *أوسيا*) وليس "خيالاً" (*φαντασία* / *فانتاسيا*). فقد قال أيضًا بخصوص هذا: **[ق. غريغوريوس]:** «**الكلمة** نما كثيفًا، الذي كان غير مرئيٍ صار مرئيًا؛ الذي كان غير ملموسٍ مُسِكَ؛ الذي كان بلا زمنٍ قد اتَّخَذ بدايةً»[٦٦].

ويمكن أن أسرِد كلمات كثيرة جدًا مِن التي استخدمها هؤلاء الذين يقاومون الأُرثوذكسية كأسلحةٍ ضِدنا، واستشهدوا بطُرقٍ متنوعةٍ بالتعليم

---

[61] PG 36.313B.

[٦٢] وهو الأحد الأول بعد عيد القيامة (أحد توما)، ويسمى الأحد الجديد (*καινὴ κυριακή* / *كايني كيرياكي*) وفي الإنجليزية Low Sunday.

[٦٣] (*καὶ πτωχεύει τῷ σὰρξ παγῆναι*).

[64] PG 36.612B.

[65] PG 36.100A.

[66] PG 36.313B. *Or. XXXVIII, In Theophania*.

السليم للآباء القديسين، ومن الثابت أنهم على خطأٍ وأنهم هُزِموا بخزيٍ بواسطة السياق الكامل للكلام الذي قيل مِن قِبَل هؤلاء. حتى أنَّهم قد ألَّفوا أيضًا كتابًا به ٢٥٠ شهادةٍ أُخِذَت من اقتباسات المُعلِّم المُتَّفق عليه كيرلس، وقدَّموه كمحامٍ عن خطأ الطبيعتين. وبينما مدَّ الله يده على العاصمة*، أصدرنا نحن أيضًا كتابًا ضد الخطأ، والذي عنوانه "مُحب الحق" *Philalethes*، كسلاحٍ ضدهم، راسمين كلمات كيرلس هذه، والآن الكل سيعرف ما هو المعنى الحقيقي، وما هو تدنيس المُقدسات، وما هو الدليل الكاذب. إنه ليس أمرًا مفاجئًا إذًا لو اعتَبر بعض الناس أن كلامي الفقير يستحق البَتر أيضًا! لذا لا تَدَع هذه الأُمور تُزعجك ولو قليلاً: لكنه الوقت المناسب للقول، مثل كوهيليت# Qohelet، عن هذا أيضًا: "لَا يُوجَدُ شَيءٌ جَدِيدٌ أَو حَدِيثٌ تَحْتَ الشَّمْسِ"[٦٧]، لكن هناك باطلاً باطلاً مشابهًا في قلقهم، وهم مُبتَلون بفُقدان العقل. *(Lebon p. 121)*.

لكن لأنك كذلك تحاول أن تحصُل على رأيك السابق من هذا الاقتباس من القديس كيرلس الذي يتكلم فيه عن عمانوئيل: «إنه مُركَّبٌ كي يكون واحدًا في المنتصف، من خواص الإنسان، والخواص التي تفوق الإنسان»[٦٨]، وتُفسِّرها بطريقةٍ لست أعرفها، قائلاً «يبدو أن الأب يقول إن **الكلمة** المتجسِّد لَصَق الطبائع مع الخواص، وهو واحدٌ من كل الجهات، أعني مِن جهة الطبيعة والهوية»، لذا فأنا مندهشٌ تمامًا. لأنه، بينما يستخدم كيرلس الكلمات في صيغة الجمع، ويُميز (بين الخواص)

---

* أي لما أراد الله معاقبة العاصمة القسطنطينية. وتعبير مَد يده المقتبَس هنا هو من (أش ٩: ١٢، ١٦، ٢١).{م}

أي الجامعة أو المُعلم بالعبرية.{م}

[٦٧] (جا ١: ٩).

[68] PG 76.1193B, line 13. Also cf. above, p. 92.28 and p. 102.8. (= Pusey edn. Vol. 7, p. 134.13-14). *De Recta Fide ad Theod*.

بواسطة الاختلاف، ويقول، «مِن خواص الإنسان والخواص التي تفوق الإنسان»، فأنت تخلط[٦٩] كل شيءٍ إلى هويةٍ واحدةٍ، كما عبَّرت عنها قبلاً، أي أنه قد وُجِد جوهرٌ واحدٌ وصفةٌ واحدةٌ في وقتٍ واحدٍ. فما هي هذه الخواص التي هي فوق الإنسان؟ بالتأكيد التي هي لاهوتيةٌ بطريقةٍ ما. وما هي الخواص البشرية؟ إنه أمرٌ مُدرَكٌ أنها كل خواص الجسد التي صارت حيةً بنفسٍ مُدرِكةٍ وعاقلةٍ. لكن الخواص هي من الصفة الطبيعية: على سبيل المثال، بالنسبة للَّاهوت، عدم القابلية للَّمس وعدم القابلية للرؤية؛ وبالنسبة للناسوت، القابلية للوقوع تحت الرؤية، والقابلية للوقوع تحت اللَّمس. لكن لأن **الكلمة**، الذي هو غير مرئي الجوهر، قد اتحد في الأقنوم بجسدٍ مرئيٍ، والذي له نفسٌ عاقلةٌ، قد كُتِب أنه رؤي ولُمِس، كما قُلنا مِرارًا. فإن اختلاف الصفة الطبيعية يظل ثابتًا وغير متغيرٍ. لكن قاعدة الاتحاد تُجيز وجوب دعوة الأشياء التي هي في طبيعتها خواص الجسد، خواص **الكلمة** بسبب التدبير؛ وبنفس الطريقة خواص جوهر **الكلمة** تُدعَى خواص الجسد. *(Lebon p. 122)*.

ماذا إذًا؛ أيجب أن نتلاعب بالتعريف الذي هو واضحٌ بهذا الشكل، ونُقدِّم ثانيةً رسالة الدين الصحيح[٧٠] (بمصطلحات) التشويش والمزج؟[٧١] فكيف، بينما قال المعلِّم، «تركَّب لكي يصبح واحدًا في المنتصف»، تقول أنت بتناقضٍ، «قد وُجِد جوهرٌ واحدٌ وصفةٌ واحدةٌ في وقتٍ واحدٍ»، وتقول أيضًا، «**الكلمة** المتجسد هو واحدٌ من كل الجهات، أعني مِن جهة الطبيعة والهوية»؟ فلو أصبح **للكلمة** المتجسد جوهر واحد وصفة واحدة، كما قُلت أنت، وله هوية واحدة، فإنه سوف يُختزَل، بحسب التعريف، مِن

---

[٦٩] (ܚܠܛ / *حلاط*).

[٧٠] (ܕܚܠܬ ܐܠܗܐ / *ددحلت الهو*) = (*εὐσέβεια* / *إفسيفيا*).

[٧١] (ܠܒܘܠܒܠܐ ܘܠܚܒܘܟܝܐ / *لبولبيلا ولحبوكيا*). وفي مكانٍ آخرٍ قد تَرجَمْت كليهما إلى "تشويشٍ".

كونه مُركَّبًا، إلى شيءٍ يمكن أن يكون بسيطًا، ويكون الحكيم كيرلس قد أخطأ باستمراره في دعوته مُركَّبٌ، لو أنه هكذا[٧٢]. لكن كيف تقول أنت "هوية واحدة"، ولا تذكُر قولنا إن طومس ليو يقول: «كل واحدةٍ من الطبيعتين تحتفظ بهويتها بدون انتقاصٍ»[٧٣]، كي يتوجب علينا أن نفكر ونقول إن هذه (الطبائع والخواص) تلتصق ببعضها بانقسامٍ؟! فمن ناحيةٍ، لو أن المسيح منقسمٌ إلى ثنائية الطبائع بعد الاتحاد، فإن كل طبيعةٍ سوف تستمر بدون انتقاصٍ لخواصها التي تخُصها. لكن من الناحية الأُخرى، لو تَبرهن أن الطبيعة الواحدة لله **الكلمة** المتجسد – لأنه عمانوئيل، حسب كلام القديس كيرلس – مُركبةٌ بمجدٍ كي تصبح شيئًا ما واحدًا مِن اثنين، فإنها تسمح للجسد – فيما يخُص التدبير – في بعض الأحيان أيضًا بمعاناة ما يخُصه[٧٤]. لكن هذه "الأحيان" تُوضِّح من جميع الجهات أنه استخدم أيضًا الخواص التي هي فوق الإنسان، حينما أراد ذلك. وبسبب هذا أيضًا اعتاد أن يمشي فوق قمم الأمواج، ودخل والأبواب مُغلقةٌ، ووقف في البيت مع الرُسل، وسَمح لهم بلمسه، ولم يرفض مسك جسده. هكذا أيضًا، حينما صعد جسديًا للسماء، أشارت الملائكة كما لو بالأصبع إلى التلاميذ، قائلةً، "أَيُّهَا الرِّجَالُ الْجَلِيلِيُّونَ، مَا بَالُكُمْ وَاقِفِينَ تَنْظُرُونَ إِلَى السَّمَاءِ؟ *(Lebon p. 123)* إِنَّ يَسُوعَ هذَا الَّذِي ارْتَفَعَ عَنْكُمْ إِلَى السَّمَاءِ سَيَأْتِي هكَذَا كَمَا رَأَيْتُمُوهُ مُنْطَلِقًا إِلَى السَّمَاءِ"[٧٥]. لذا كيف سيؤمن أي أحدٍ له عقلٌ يخشى الله، ويتمسك بتعاليم الرسل، بأن

---

[٧٢] أي مثلك.

[73] PL 54.765A.

[74] cf. PG 76.1413C. (= *Ad Reginas de Recta Fide Oratio Altera*, Pusey edn. Vol. 7, p. 328.4-5).

[٧٥] (أع ١: ١١).

الجسد القابل للرؤية، والذي رُؤي، والمنتظَر رؤياه، قد تغير إلى الجوهر الإلهي؟

لذا، لأنك تسألنا عن هذه الأمور كتلميذٍ وتقول إنك لا تَرضى بهذا داخلك،[٧٦] لكنك تسأل لو أن **الكلمة** المتجسد هو واحدٌ في كل الاعتبارات، أعني في كلٍ من الطبيعة والهوية، كما عَبَّرت قبلاً، «قد وُجِد جوهرٌ واحدٌ وصفةٌ واحدةٌ في وقتٍ واحدٍ»، فنحن نقدِّم لك نصيحةً، أيها المحبوب، بطريقةٍ أخويةٍ ووِديةٍ، ونقتبس هذه العبارة الكتابية، "اهْرَبْ مِنْ شَرٍ مِثْلِ هَذَا، لَا تَتَوَانَى، اِبْعِدْ طَرِيقَكَ عَنْهَا، فَإِنَّهَا لَا تَتْبَع طُرُقَ الْحَيَاةِ، بَلْ طُرُقَهَا مُتَقَلِّبَةٌ وَمَجْهُولَةٌ"[٧٧]. فالقديس كيرلس قال ضد السينوسيين:

> **[ق. كيرلس]:** «فلو أنهم قالوا إن جسد **الكلمة** قد تغيَّر إلى طبيعة اللاهوت، فمِن الضروري تمامًا وجوب فهم أنه قد تبرَّأ بكل الطُرق من رغبته أن يصير إنسانًا. وانظر كيف قال بولس الحكيم في كل شيء: "لأَنَّهُ يُوجَدُ إِلهٌ وَاحِدٌ وَوَسِيطٌ وَاحِدٌ بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ: الإِنْسَانُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ، الَّذِي بَذَلَ نَفْسَهُ فِدْيَةً عِوَضًا عَنَّا"[٧٨]. فإنه وسيطٌ كإلهٍ وإنسانٍ في نفس الوقت، ونفس الشخص، الذي صالحنا مع الله الآب من خلال نفسه وفي نفسه»[٧٩].

ومرة أُخرى بعد قليلٍ قال:

---

[76] cf. p. 102.12 ff. above.

[٧٧] قارن (أم ٩: ١٨)؛ (٥: ٦، ٨).

[٧٨] قارن (١ تي ٢: ٥، ٦).

[٧٩] PG 76.143IB هذه الفقرة موجودة فقط باللاتينية. وبالسريانية في:
Philalethes, op. cit., p. 49.3-11.

[ق. كيرلس]: «وكيف سيَشُك أحدٌ في أنه بالتالي كان يجب أن يقول هذا، "مَتَى جَاءَ ابْنُ الإِنْسَانِ، أَلَعَلَّهُ يَجِدُ الإِيمَانَ عَلَى الأَرْضِ؟"[٨٠] وليس، "حينما يجئ **كلمة** الله مجردًا وبدون جسدٍ، أَلَعَلَّهُ يجد الإيمان به *(Lebon p. 124)* مثل هذا، بين مَن هم على الأرض؟"، إلا إذا كان كيانه الحالي، الكيان الذي نعتقد أنه مثلنا، لم يَعد يناسبه*. لكن لأنه بصراحةٍ ووضوحٍ دعا نفسه ابن الإنسان، حتى في وقت المجيء من السماء، فبديهي أنه لم يُحوِّل الجسد إلى شيءٍ آخرٍ، بل جَعله أكثر مجدًا، وعديم الفساد، وبدون شائبةٍ، ومُزَيَّن بنورٍ لا يُقترَب إليه. فإنه سيَنزل من السماء، ليس بوضع الضَعف الأول – فكيف يكون هذا؟ – لكن بمجد أبيه مع الملائكة القديسين»[٨١].

[لكنني مُندهشٌ بالأخص مِن أنك أحيانًا تدعو التجسد تركيبًا، ثم بعد هذا تقول «قد وُجِد جوهرٌ واحدٌ وصفةٌ واحدةٌ في وقتٍ واحدٍ». فهل بدأ الاتحاد إذًا بالتركيب، ثم بعد أن بَطُل التركيب، اختُزِل إلى جوهرٍ واحدٍ، لكي، كما تقول، يبقى الثالوث القدوس ثالوثًا، ولا يقبل شخصًا زائدًا؟][٨٢]. لكنك قد سمعت كُلاً من الكتاب المقدس الموحى به، ومعلمي الأسرار المقدسة المتوشحين بالله، يقولون إن **الكلمة** صعد إلى السماء وقد وُهِب

---

[٨٠] (لو ١٨: ٨).

* والهاء عائدة على المسيح.{م}

[٨١] PG 76.1431C-1432A. باللاتينية فقط. والفقرة محفوظة بالسريانية في *Philalethes, op. cit.*, p. 50.6-19.

[٨٢] محفوظة باليونانية عند لونديوس الأورشليمي Leontius of Jerusalem. راجع: *Contra Monophysitas* .PG 86.1848A-B.

جسدًا، **الكلمة** الذي نزل قبلاً مِن هناك بدون جسدٍ حينما أخذ على عاتقه الدخول إلى الإخلاء، ويقولون إنه مُركَّبٌ ومؤلَّفٌ بطريقةٍ مجيدةٍ. فإنهم علَّمونا بطُرقٍ عديدةٍ، بهذه المصطلحات التي تُستخدم الآن. فلو وجب علينا أن نقول مِثل نسطور، إن إنسانًا كاملاً في أُقنومه قد التصَق **بالكلمة** شرفيًا وبشكل إحسانٍ فقط، فسيكونون إذًا على حقٍ في خوفهم مِن التركيب. لذا، فالرجل الدنس يقول في مكانٍ ما: **[نسطور]:** «دعونا نعترف بوجود الله في إنسانٍ، ودعونا نعبُد الإنسان الذي يُعبَد مع الله تعالى بواسطة الاقتران الإلهي»[٨٣]. لكن لأن هؤلاء الذين قد تَرَبُّوا على الدين الحق يعترفون وينادون بأقنومٍ واحدٍ من اثنين، فإن الثالوث يظل ثالوثًا، حتى لو أن **الكلمة** قد تجسَّد وتأنس، وبأنه واحدٌ في الأقنوم حتى أثناء التجسد؛ هذا الذي كان قبلاً بسيطًا، لكنه الآن *(Lebon p. 125)* مُركَّبٌ بمجدٍ وبما لا يُنطَق به، مع جسدٍ ممنوح نفسٍ وعقلٍ، وغير مُنقَسِمٍ إلى اثنين، ويَبقى بدون تشويشٍ: من نفس جوهر[٨٤] الله الآب، ومن نفس جوهرنا.

لكنك مرةٌ أُخرى تكسو نفسك، كما لو كان بشيءٍ عظيمٍ ولا مَفرَّ منه، وتُدخل التعبير الذي يُسعِدك، "اتحاد طبيعي" (*συμφυΐα* / *سيمفيا*)، لأن غريغوريوس اللاهوتي أكد (*سيمفيا*) الطبائع في حالة التأنس الإلهي، وأنت تعتقد أن هذا يجلِب إلى جوهرٍ واحدٍ هذه الأشياء التي هي مختلفةٌ في الصفة الطبيعية – اللاهوت والناسوت – والتي منها المسيح الواحد بلا تشويشٍ ولا نُقصانٍ.

---

[٨٣] Friedrich Loofs, *Nestoriana* (Halle, 1905), p. 249.2-4.

و(ܢܩܝܦܘܬܐ / *نقيفوثو*) هي ترجمة كلمة (*συνάφεια* / *سينافيا*) أي اقتران.

[٨٤] (ܒܪ ܟܝܢܐ / *باركيونو*).

فلتعترف إذًا أن الحقيقة ليست هكذا. ففي حالة التأنس يُطلِق اللاهوتي تعبير (*سيمفيا*) على ما يدعوه كيرلس الحكيم "البلوغ الطبيعي إلى تكوينٍ واحدٍ"[٨٥]، والاتحاد الأقنومي – الذي نقول إنه من خِلاله قد اتحدت نفس إنسانٍ مثلنا بجسدها الخاص – ويُكمِلان معًا أقنومًا واحدًا مِن اثنين. لكن غريغوريوس استخدم اللفظ في العظة عن المعمودية كذلك فيما يتعلق بالجوهر الواحد واللاهوت الواحد الذي يُرى في الثالوث القدوس، حينما كَتب كالتالي: **[ق. غريغوريوس]:** «الـ (*سيمفيا*) السرمدي لثلاثة أشياءٍ سرمديةٍ»[٨٦]. لكنه كما سبق قد دَعا تساوي طبيعة[٨٧] الثلاثة أقانيم (*سيمفيا*)، الأمر الذي لا يُمكن أن يُفهَم بنفس الطريقة في حالة التأنس. ففي حالة الثالوث، كل أقنومٍ يوجد مستقلاً، ويُعَبِّر عن شخصه الخاص، لكن هناك جوهرًا واحدًا للطبيعة بِه تُفهَم بشكلٍ عامٍ، وهو ما يدعوه (*سيمفيا*). لكن لا أحد يفهم الـ (*سيمفيا*) بهذه الطريقة في حالة التأنس، *(Lebon p. 126)* أعني أن ينقسم الأقنوم إلى اثنين، بل سوف يفهم أن كلاً منهما سيكون له جوهر واحد، أو سيجد ثانيةً أن الثالوث هو رابوعٌ، ومِن هذه الصياغة (لتعبير) تَساوي طبيعة[٨٨] الجسد في علاقته **بالكلمة**، لن يُحصَل على شيءٍ. فإن الوحدة في حالة التأنس هي لأشياءٍ من نوعٍ مختلفٍ، وليست متساويةً في الجوهر[٨٩] مع بعضها. لكن في حالة اللاهوت الذي هو واضحٌ في الثالوث، الاتحاد ليس نتيجة تركيبٍ – لأن كل أُقنومٍ من الثلاثة غير مُركَّبٍ مع الآخر – لكنه بسيطٌ وليس مُركبًا. لكن الاشتراك في جوهر وهوية اللاهوت يُنتِج

---

[٨٥] يقترح ليبون أنها (*σύμβασις φυσική* / *سيمڤاسيس فيسيكي*).

[86] PG 36.417B.

[٨٧] (ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ / *شَويوث كيونو*).

[٨٨] (ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ / *شَويوث كيونو*).

[٨٩] (ܒܢܝ ܟܝܢܐ / *بناي كُيني*).

اتحادًا وعدم وجود اختلافٍ في أي شيءٍ، وعدم وجود انقسامٍ وانفصالٍ، فيما عدا التمايز في الأقنوم.

لذا فهناك معنى لـ (*συμφυΐα* / *سيمفيا*) في حالة لاهوت الثالوث، وآخر في حالة التدبير والتأنس، وهما على طرفي النقيض تمامًا diametrically[٩٠]. فإن غريغوريوس اللاهوتي نفسه قال الآتي في *الرسالة الأولى إلى كليدونيوس*:

> **[ق. غريغوريوس]:** «لكنني أقول "شيئًا وشيئًا" (*ἄλλο καὶ ἄλλο* / *ألو كاي ألو*) في تمييزٍ عَمَّا في حالة الثالوث: فهناك "شخصٌ وشخصٌ" (*ἄλλος καὶ ἄλλος* / *ألوس كاي ألوس*) لئلا نُشوِّش الأقانيم، لكن ليس "شيئًا وشيئًا" (*ἄλλο καὶ ἄλλο*) لأن ثلاثتهم واحدٌ ومتساوون في اللاهوت»[٩١].

وفي حالة التجسد، قال العكس قبل ذلك:

> **[من ق. غريغوريوس ثانيةً]:** «لكن هذه الأشياء التي منها مُخلِّصنا هي "شيءٌ وشيءٌ" (*ἄλλο καὶ ἄλλο*) إلَّا إذا كان غير المرئي يجب أن يكون مثل المرئي، والذي بلا (Lebon p. 127) زمنٍ مثل الذي هو تحت الزمن. لكن الابن ليس "شخصًا وشخصًا" (*ἄλλος καὶ ἄλλος*): إليك عني»[٩٢].

---

[٩٠] توجد ملحوظة في الهامش تقول: "diameter أي القُطر، حيث يوجد شيآن يواجهان بعضهما البعض، كما في حالة موقع تمام القمر إلى بدرٍ، عندما يكون القمر في الجانب الشرقي للسماء، والشمس في الغربي".

[91] PG 37.180A-B.

[92] PG 37.180A.

لكن الشيء الآخر الذي يجب أن نتعلمه هو أن في حالة التجسد قد دُعي التركيب "اتحادًا طبيعيًا" (*συμφυΐα* / *سيمفيا*)، وليس "تساويًا في الطبيعة"[٩٣]. فإن غريغوريوس قد دعا اجتماع الروح بالجسد (*سيمفيا*)- والذي استُخدِم حتى مِن قِبَل الرسول كمثالٍ للتأنس الإلهي - في رثاء أخيه قيصاريوس Caesarius، وقال:

> **[ق. غريغوريوس]:** «لكن بعد وقتٍ قصيرٍ سوف تُقيم النفس جسدها القريب، والتي معه تبحث عن حقيقة الحياة القادمة، مِن الأرض إلى ما أثمرَته[٩٤] واستودعته إيَّاه، بالطريقة التي يَعلمها الله، الذي رَبَط هذه الأشياء معًا وفكَّها، حينما نالت، جنبًا إلى جنبٍ مع الجسد، اقتناء المجد من السماء، وبالضبط مثلما شاركَته في ضيقاته، بسبب الـ (*συμφυΐα* / *سيمفيا*) أيضًا سوف تُمنَح سعادتها الخاصة»[٩٥].

لِذا فهل نحن بسبب مُصطلَح (*سيمفيا*)، سوف نَظُن بحماقةٍ أن الجسد مع نفس الإنسان يَكمُلان إلى جوهرٍ واحدٍ؟ ومَن هو الذي بالفطنة سيتجاسر ويقول هذا؟

لكننا نجد نفس المُعلم أيضًا يدعو تركيبنا "خليطًا" في المقالة عن محبة الفقراء، قائلاً هكذا: **[ق. غريغوريوس]:** «إن خليطنا هو مثل هذا، وبسبب ذلك يبدو لي أننا حينما نعلو بسبب الفكر، فسوف نُجذَب بسبب التراب»[٩٦]. لكنه بالفعل وَضع لفظ "التألُّه"[٩٧] deification لأجلنا،

---

[٩٣] (ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ / *شَويوث كيونو*).

[٩٤] أي الروح.

[95] PG 35.781C-784A.

[96] PG 35.865C.

[٩٧] (*θεοποίησις* / *ثيوبوييسبس*).

وكتب كالتالي في عظة الظهور الإلهي بخصوص المجد الذي سيُعطى لنا: **[ق. غريغوريوس]:** «هناك مخلوقٌ حيٌ يُقاد هنا، ويسافر لمكانٍ آخرٍ، وعند كمال السر، يتألَّه بميله إلى الله»[٩٨].

لذا، فكما أنه في دراسة إنسانٍ مثلنا، لا تدل مصطلحات "الاتحاد الطبيعي" (*συμφυΐα / سيمفيا*)، و"الخلط" و"التألُّه" *(Lebon p. 128)* على أن هناك تغييرًا قد حدث له من جهة الجوهر أو الهوية، هكذا أيضًا لا تدُل على ذلك في حالة تأنس الله **الكلمة**.

لكن لاحظ هذا – لئلا بسبب لفظ (*سيمفيا*) تُصبح أيضًا أعمى بتثبيتك لرأيك الأول – أنها استُخدِمت كذلك بتناغمٍ واتفاقٍ[٩٩] في الروح، وفي الإرشاد المألوف في الحياة النسكية. فالحكيم باسيليوس قال كالتالي، كاتبًا إلى غريغوريوس اللاهوتي: **[ق. باسيليوس]:** «ما هو الـ (*συμφυΐα / سيمفيا*) والاتفاق العقلي للإخوة المُعَظَّمين والمبجلين مِنك؟ ما هي الغيرة في الحُسنى والحافز، في كوننا محافظين على الوصايا والنواميس المكتوبة؟»[١٠٠].

لكن قد حان الوقت لكي نُفسِح طريقًا لتيارٍ صغيرٍ من مياه أثناسيوس، الذي هو مجيدٌ في كل شيءٍ، ضد هؤلاء الذين يؤمنون بأن الجسد قد أصبح من نفس جوهر الله **الكلمة**، لكي يظل الثالوث ثالوثًا، كما يظنون، وبواسطته سوف نَغمُر الجدال الخبيث. فإنه كتب كالتالي في *الرسالة إلى إبيكتيتوس* Epictetus:

---

[98] PG 36.324A.

[٩٩] (ܣܘܩܐ ܕܐܟܚܕܐ / *سوقو داكحدو*).

[١٠٠] ق. ساويروس هنا قد التبس عليه المرجع. هذه الفقرة مأخوذة من القديس غريغوريوس النزينزي، *Ep. VI To Basil*, PG 37.29C.

أنا مدين للدكتور ويكهام Dr Lionel Wickham، والأسقف كاليستوس وير Bishop Kallistos of Diokleia لمساعدتي في هذا المرجع.

[ق. أثناسيوس]: «دعهم يُصابون بشدة الخزي، هؤلاء الذين يظنون أنه كان ممكنًا حتى أن يكون هناك رابوعٌ مكان الثالوث، لو وَجَب القول إن هناك جسدًا من مريم. فإنهم يقولون، *لو قُلنا إن الجسد مساوٍ في الجوهر*[١٠١] *مع* ***الكلمة****، فالثالوث يظل ثالوثًا لأن* ***الكلمة*** *لم يُدخِل شيئًا غريبًا إليه. لكن لو قُلنا إن هناك جسدًا إنسانيًا من العذراء، فسيصبح من اللازم وجود رابوعٍ بدلاً من الثالوث بسبب إضافة الجسد، لأن الجسد غريبٌ في الجوهر* ***والكلمة*** *فيه*. لكن حينما يقولون هذه الأشياء بهذا الشكل، فإنهم لا يفهمون كيف يُعارضون أنفسهم. فحتى لو أنهم لا يقبلون الجسد الذي هو من مريم، *(Lebon p. 129)* بل يُثبتون أنه مساوٍ في الجوهر مع **الكلمة**[١٠٢]، فمع ذلك سيَظهرون بأنهم يؤكدون وجود رابوعٍ تِبعًا لعقيدتهم، مَهما كان ما يتظاهرون به لئلا يُظَن أنهم يفكرون هكذا. فكما أن الابن، بحسب الآباء، بينما هو مساوٍ في الجوهر[١٠٢] مع الآب، إلَّا أنه ليس هو الآب، بل يُقال إن الابن مساوٍ في الجوهر[١٠٢] مع الآب؛ هكذا أيضًا (كَون)[١٠٣] الجسد متساويًا في الجوهر[١٠٢] مع **الكلمة**، فإنه ليس هو **الكلمة**، بل آخر غير **الكلمة**. لكن بما أنه آخرٌ، فثالوثهم سوف يُصبح رابوعًا. فالثالوث الحقيقي، الكامل بالحقيقة وغير القابل للانفصال، لا يَقبَل إضافةً، لكن ما قد حصلوا عليه

---

[١٠١] (ܒܪ ܟܝܢܐ / *باركيونو*) = (ὁμοούσιον / *همو أوسيون*).

[١٠٢] (ܒܪ ܟܝܢܐ / *باركيونو*) = (ὁμοούσιον - ος / *همو أوسيون – أوسيوس*).

[١٠٣] بحسب قولهم.

سوف يَقبَل. كيف يظل هؤلاء مسيحيين، حينما يفهمون الله كآخرٍ غير ما هو؟»[١٠٤].

لذا، دعنا لا نُحضِر الجسد إلى مساواة الطبيعة[١٠٥] مع **الكلمة**، بحجة هذه الكلمات التي قالها الآباء، والذين طَبَّقوا مُصطلح "خلطٍ" بدون خطورةٍ فيما يخُص الاتحاد الفائق. فحتى لو اضطررنا أن نقول إنه أخذ وجوده من مريم، لكنه بعد ذلك تغيَّر إلى الجوهر الإلهي، فإننا سننتهي إلى نفس عُمق شر هؤلاء الذين آمنوا بأنه ولا حتى في البداية قد وحَّد **الكلمة** بذاته (هذا الجسد) الذي مِن جوهر العذراء. فإننا نجد حتى أن القديس كيرلس، الذي أوضح لنا كذلك أن مُصطلح "خلطٍ" قد قاله الآباء، قد استخدم اللفظ في نفس الوقت بالتالي، بدون رفْع الجسد إلى جوهر اللاهوت وتشويش الاختلاف في جوهر هذين الشيئين اللَذين اجتمعا معًا إلى الاتحاد بشكلٍ لا يُعبَّر عنه، وأَكمَلا لنا مسيحًا واحدًا من اثنين.

ففي *الرسالة إلى الرهبان*، والتي قد ذكرناها توًا، تدرَّج في هذا الطريق، مُستخدمًا تركيبنا لأجل *(Lebon p. 130)* الإعداد المُسبَق لمثال الاتحاد الموجود في التجسد أو التأنس:

> **[ق. كيرلس]:** «لكن السر الخاص به يُشبه ميلادنا بشكلٍ ما. فإن أُمهات الذين على الأرض، المُنتظِرات ميلاد طفلٍ بحسب الطبيعة، لديهن في الرحم جسدٌ يتخَثَّر بالتدريج، ومن خلال بعض أعمال الله فائقة الوصف يأتي ويَكمُل إلى مولِد إنسانٍ[١٠٦]. لكن الله قد وضع الروح في الكائن الحي، بالطريقة التي يعرفها هو، فإنه "جَبَلَ

---

[104] PG 26.1064B-1065A.

[١٠٥] (ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ / *شَويوث كيونو*).

[١٠٦] (*εἰς εἶδος τὸ ἀνθρώπινον* / *إيس إيذوس تو أنثروبينون*). إلى "شكلٍ إنساني".

رُوحَ إِنْسَانٍ دَاخِلَهُ"[١٠٧]. كما قال النبي. لكن أساس الجسد هو شيءٌ واحدٌ، وبالمِثل أساس النفس شيءٌ آخرٌ. لكن بالرغم من أنهن كُنَّ أُمهاتٍ فقط لأجسادٍ من الأرض، إلا أنهم بسبب ولادتهِم كائن حي كامل، أعني، من نفسٍ وجسدٍ، لا يُقال إنهن قد وَلدن جُزءًا. ولا يوجد أحدٌ يقول، بغرض تقديم مثالٍ، *إن اليصابات وَلدَت الجسد، ولكنها بالتالي لم تَلِد النفس أيضًا*. فإنها قد وَلَدت المعمدان ولهُ نفسٌ، كرجلٍ واحدٍ من اثنين، أعني من نفسٍ وجسدٍ. دعونا نقبل أن شيئًا مثل هذا قد حدث في ميلاد عمانوئيل. فإنه وُلد، كما قُلت، من جوهر الله الآب، ككلمته الوحيد. لكن لأنه اتخذ جسدًا، وجعله يخُصه، ودُعي أيضًا ابن الإنسان وأصبح مثلنا، لا يبدو صادمًا بالنسبة لي أننا يجب أن نقول – بل بالحري نحن مضطرين للاعتراف – بأنه وُلِد في الجسد بواسطة امرأةٍ، مثلما أيضًا روح الإنسان تولَد بجسدها، وتُحسَب معه كواحدٍ، رغم أنها تُفهَم من جهة الطبيعة كآخرٍ غيره، وأنها حسب قاعدتها. ولو أراد أحدٌ لزومًا أن يقول إن هناك أمًا ما "والدةٌ للجسد" وبالتالي ليست "والدة للنفس" أيضًا، فإنه يتكلم عن شيءٍ بعيدًا جدًا. فكما قُلت، إنها قد وَلدت الكائن الحي، ***(Lebon p. 131)*** المُركَّب بمهارةٍ من أشياءٍ غير متشابهةٍ. إذًا هناك إنسانٌ واحدٌ من اثنين، بينما كل واحدٍ منهما يظل كما هو، لكنهما قد حضرا معًا

---

[١٠٧] (زك ١٢: ١).

لاتحادٍ طبيعيٍ، كما لو كانا قد خَلطا معًا هذا الشيء الذي يملكه كلٌ منهما كشيءٍ يخُصه»[١٠٨].

فكيف تفهم، في حالات بِنيَة الإنسان مثلنا، الكيفية التي يقول بها كيرلس إن الكائن الحي مُركبٌ من أشياءٍ لا تُشبه بعضها، وغير متساويةٍ في الجوهر[١٠٩] مع بعضها، لكن كلاهما قد اجتمعا معًا لاتحادٍ طبيعيٍ، وكأنهما قد خَلطا معًا هذا الشيء الذي كان لكلٍ منهما كمِلكيةٍ طبيعيةٍ في الجوهر؟ لأجل هذا، حينما يوجد جسدٌ فانٍ فكل الكائن الحي يُسمَّى فانٍ، وحينما توجد نفسٌ عاقلةٌ، فكل الكائن الحي يُدعى عاقلاً، كما قُلنا أيضًا حينما كَتَبنا سابقًا. لذا فالأمر هو نفسه أيضًا في حالة عمانوئيل: في بعض الأماكن دُعي كُلّه إنسانًا، حينما قال مُخلصنا، "لِمَاذَا تُرِيدُونَ قَتْلِي، الْإِنْسَانُ الَّذِي قَالَ لَكُمُ الْحَقَّ؟"[١١٠] وفي مواضعٍ أُخرى كُتِب أنه كُلّه قد نزل من السماء[١١١]. وق. يوليوس اللاهوتي كذلك قال كالتالي في مقالته التي بعنوان[١١٢] "بخصوص اتحاد الجسد بلاهوت **الكلمة**":

> **[ق. يوليوس]:** «وبالتالي أيضًا، يكون مُساويًا في الجوهر[١١٣] مع الله في الروح غير المرئي، والجسد يندرج تحت هذا الوصف، لأنه اتحد بمَن هو مساوٍ لله في الجوهر[١١٣]. وأيضًا، لأنه مساوٍ في الجوهر[١١٣] مع الناس، فاللاهوت أيضًا يندرج مع الجسد لأنه اتحد بمَن هو مساوٍ في الجوهر[١١٣] معنا، بينما طبيعة الجسد لا تتغير

---

[108] PG 77.21B -D (= ACOI, 1,1a, p. 15.12-33).

[١٠٩] (ܒܢܝ̈ ܟܝܢܐ / *بناي كُيني*).

[١١٠] قارن (يو ٨: ٤٠).

[١١١] قارن (يو ٦: ٣٨).

[112] Lietzmann, *op. cit.*, p. 185.

[١١٣] (ܒܪ ܟܝܢܐ / *باركيونو*) = (*ὁμοούσιος – ον – ου*) / *همو أوسيوس – أوسيون – أوسيو*).

في الاتحاد مع **الكلمة** الذي هو مساوٍ في الجوهر مع الله،[١١٣] أو باشتراكها في لقب "مساوٍ في الجوهر"[١١٣]، مثلما طبيعة اللاهوت لا تتغير سواء في اشتراكها مع الجسد البَشري *(Lebon p. 132)* وفي لقَب "جسدٍ مساوٍ لنا في الجوهر"[١١٤]»[١١٥].

وفي كتاب *الكنوز*، يقول كيرلس كالتالي حينما استخدَم مصطلَح "خلطٍ":

[ق. كيرلس]: «لأن الجسد لم يصبح لإنسانٍ آخرٍ بل يخُصه، وبسبب هذا يُحسب كشيءٍ يخُصه. فإن هناك مسيحًا واحدًا، مِن الناسوت ومِن الله **الكلمة** كما لو كانا قد اختلطا، وليس كناتجٍ للتغيير إلى ما لم يكن موجودًا قبلاً، بل كناتجٍ لاتخاذه الهيكل من العذراء»[١١٦].

لكن لا تفترض أن ما قد قُلته أنت مِن اقتباساتٍ مُضادةٍ هو جديدٌ. فإن ما قالوه* قديمٌ وأحمقٌ ومضحكٌ بطرقٍ متنوعةٍ. فإنهم مثلاً، قد ادَّعوا أننا حينما نقول "طبيعةً واحدةً لله **الكلمة**" ونضيف "المتجسد"، فإننا نقدِّم الطبيعة الأُخرى[١١٧]. لقد أصبحوا يفوقون الخُبث مِرارًا كثيرةً بإنكارهم لوجود الجسد[١١٨]، واعترافهم **بالكلمة** كشيءٍ بسيطٍ بعد الاتحاد[١١٩]. لكنه معروفٌ جيدًا أن كلمة "المتجسد" تدل على التركيب، وعلى أقنومٍ واحدٍ

---

[١١٤] (ܒܪ ܟܝܢܢ / *باركيونن*) = (*τῆς ἡμῖν ὁμοουσίου σαρκός* / *تيس هيمين هومووسيو ساركوس*).

[115] Lietzmann, op. cit., p. 188, lines 9-18.
[116] PG75.333A.

* النساطرة.{م}

[117] cf. p. 99.30, above.

[١١٨] بحذف (*σεσαρκωμένη* / *سيساركومينـي*).

[١١٩] مرة أخرى لكن بدون "المتجسد" (*σεσαρκωμένη* / *سيساركومينـي*).

من اثنين، وتُزيل انفصال الأقانيم والطبائع. فإننا قد اقتبسنا بالفعل أن القديس كيرلس قال كالتالي في *"أن المسيح واحد"* :

[ق. كيرلس]: «ليست القضية هي أن في كل شيءٍ ومن كل جانبٍ ما هو بسيطٌ ومِن نوعٍ واحدٍ فقط هو الذي يُسمَّى "واحدًا"، بل أيضًا هذه الأشياء المُركَّبة من اثنين أو أكثر ومِن أنواعٍ مختلفةٍ. وهذه هي القضية التي تبدو صحيحةً لهؤلاء الحكماء في هذه الأمور»[١٢٠].

هكذا هؤلاء الذين يُقسِّمون عمانوئيل ليهدموا هذا المعلم الحكيم قد شرعوا في شيءٍ هو وليد الغباء نفسه، وأخو التناقض[١٢١]. ففي الفصل أو الحُرم الثامن قال كالتالي:

[ق. كيرلس]: «لو تجرأ أحدٌ وقال *إن الإنسان المُتَّخذ يجب أن يُسجَد له إلى جانب الله **الكلمة**،* (Lebon p. 133) *ويُمجَّد معه أو يدُعى معه بِسم الله،* كما لو كانا واحدًا مع آخرٍ، ولا يكرم بالحري عمانوئيل بسجدةٍ واحدةٍ ولا يُقدِّم له لحنًا واحدًا للتمجيد، لأن **الكلمة** قد صار جسدًا، فليكن محرومًا»[١٢٢].

لكن أندراوس الساموساطي، واحدٌ من الزعماء المتسلطين في ذلك الوقت، بعدما اعتبر وجود خطأٍ في هذا الفصل، قال ضد القديس كيرلس:

[أندراوس]: «*لكنك سوف تُمسَك واقعًا في نفس الأخطاء. لأنك كتبت في واحدةٍ من مقالاتك، أن الابن جلس هو*

---

[120] PG 75.1285C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 360.9-12).

[١٢١] كتب ليبون يقول: معنى هذه الكلمات غير واضح.

[122] PG 77.121A-B (= Pusey edn. Vol. 6, p. 36.20-26).

والآب معًا[١٢٣]*، مع جسده. فكيف تجد إذًا خطأً عند مَن يقول إن الإنسان والله* ***الكلمة*** *يُسجَد لهما معًا، عالمًا أن (σύν / سين) و(μετά / مِتا)*[١٢٤] *لهما نفس المضمون والمعنى»*[١٢٥].

وق. كيرلس قَدَّم دفاعًا عن هذا وبيَّن لأندراوس أنه أخطأ خطأً تامًا، بمساواته لثُنائية الأقانيم بالأقنوم الواحد والشخص الواحد والطبيعة الواحدة نتيجة التركيب. وكَتَب كالتالي:

[ق. كيرلس]: «فإن المُعارَضة تقول، *مِن المؤكد أنك سوف تُمسَك بمكانٍ ما، لأنك كتبت في رسالةٍ أن الابن قد جلس هو والآب معًا، مع جسده، وكيف بعد هذا يمكنك أن تجد خطأً لدى مَن يقول إنه صحيحًا أن الله* ***الكلمة*** *والإنسان يجب أن يُسجَد لهما معًا، ويُدعيان معًا الله؟ فإنه نفس الشيء أن تقول (σύν / سين) و(μετά / مِتا)*. لذا دعنا نقهر هؤلاء الذين لا يفهمون معنى ما قيل، ومَن لا ينظرون إلى طبيعة الحقائق. فمِن ناحيةٍ، حينما تقوم المناقشة بفحص ما يخُص شخصًا واحدًا، أو طبيعةً واحدةً، أو أقنومًا واحدًا، وهذه الأشياء التي هو منها، أو تَرَكَّب طبيعيًا منها، إذًا فمصطلحا (σύν) أو (μετά) يَضمنان للشيء المُشار إليه حقيقة أنه واحدٌ من خلال تركيبٍ، ولا يُعَرِّفانه منقسمًا إلى اثنين. ومن ناحيةٍ أُخرى،

---

[١٢٣] (συνήδρευσεν / سينيدريوسين). وبالسريانية (ܝܬܒ ܐܟܚܕܐ / يثب أكحدو).

[١٢٤] (σύν / ܐܟܚܕܐ/ معًا/ together)، (μετά / ܥܡ/ و / with).

[125] cf. PG 76.352C (= Pusey edn. Vol. 6, p. 322.11-16). *Apol pro XII Cap. Contra Orient.*

حينما تُقَسَّم الأقانيم مُسَبقًا إلى اثنين، فكل واحدٍ منهما يجب أن يُعَرَّف مُستقلاً وفرديًا، عندما توضع (*σύν*) أو ربما (*μετά*)، *(Lebon p. 134)* نقول إذًا إن المصطلح قد قدم إشارةً إلى أنهما اثنين أو أكثر أيضًا، وليسا واحدًا مِن خلال التركيب. على سبيل المثال، لو وَجَب أن أقول، ربما، إن نفس رجلٍ وجسده يُكَرَّمان معًا لو وَجب تقديم بعض الكرامة مِن قِبَل أحدٍ للرجل الواحد، الذي هو من اثنين، أو لو وجب على أحدٍ أن يقول إن النفس هي شيءٌ واحدٌ حيٌ مع جسدها، فإنه سيكون بغير حكمةٍ يُعَرِّف الرجل الواحد كرجلين، بل بالحري سيُرَى غير جاهلٍ بوجود هذه الأشياء التي هو منها، أو التي تركَّب منها طبيعيًا. لكنه حينما قال إن بطرس ويوحنا دُعيا معًا رجالاً، أو أن إلى جانب بطرس أيضًا قد صعد يوحنا إلى الهيكل، فليست القضية مِن ثَم أن (*σύν* / *سين*) أو (*μετά* / *متا*) قد قدَّمت إشارةً لرجلٍ واحدٍ. فبطرس ليس مُركبًا مع يوحنا، ولا كلاهما يُكمِل تركيب جسم رجلٍ واحدٍ. فلماذا يتلاعبون بالحق إذًا، وبطريقةٍ غير مُهَذبةٍ يقسِّمون المسيح الواحد إلى مسيحين؟»[١٢٦].

لذا، فلأن هناك اختلافًا كبيرًا وغير محدودٍ – ولو تكلمنا كتابيًا[١٢٧] سنقول كبُعد المَشرِق عن المَغرِب – بين التركيب الطبيعي أو الاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي)، وبين الاقتران في الكرامة، والذي يربط بين أقنومين بمساواة الاسم، فكيف سنكون مضطرين بسبب أتباع نسطور أن

---

[126] PG 76.352C-353A. (= Pusey edn. Vol. 6, p. 322.11-324.15). *Apol. pro XII Cap. Contra Orient.*

[١٢٧] (مز ١٠٢: ١٢) سبعينية (١٠٣: ١٢) بيروتية.{م}

نلجأ إلى جوهرٍ واحدٍ نتج عن تشويشٍ للجواهر، حتى يمكننا أن نتحول بعيدًا عن [ثنائية][١٢٨] الطبائع، كما تقول أنت. الأمر ليس كذلك: ليس كذلك! لا تَدَع أحد يُضللك بالكلام المَلِق، كما يقول الرسول[١٢٩].

أنا سألت طهارتك بلطفٍ: حينما جاء للوجود جوهرٌ واحدٌ وصفةٌ واحدةٌ في الماضي، كما تقول أنت، فكيف تقول أنت إذًا إنه مازال هناك اختلافٌ في جوهر الطبيعتين اللتين منهما المسيح؟ فلو وَجب وجود صفةٍ واحدةٍ وجوهرٍ واحدٍ، إذًا فآثار الاختلاف قد لاذَت بالفرار. فعلى أي حالٍ أنت تقول – لأن اهتمامك هو بالتلميح إلى *(Lebon p. 135)* ما قيل عن هذه النقطة في كل موضعٍ – إن الأقل قد تغيَّر إلى الأكثر عظمةٍ، وعمانوئيل كله هو لاهوتٌ في جوهره، فكيف إذًا سيُرى في وقت المجيء الثاني المجيد مِن قِبَل الذين طعنوه؟ فلو تحوَّل الجوهر المرئي إلى ما هو غير مرئيٍ، فسيكون قد اختُزِل إلى ما لا يقع تحت الرؤية، والكُتب المقدسة تُضَلِل، وهي التي أقرَّت بأنه سوف يُرَى مِن قِبَل الذين طعنوه. لكن في هذه المسألة، حان الوقت لكي أُقدِّم كلماتٍ قليلةً، وأنا لم آت، كما قال الرسول، لمناظر وإعلانات الرب[١٣٠]، بل إلى كلمات الحكمة التي قالها الرب، وسوف أقول مثل بولس: «صِرْتُ كَمُخْتَلِ العَقْلِ: أَنْتُمْ أَرْغَمْتُمُونِي»[١٣١].

---

[١٢٨] اللفظ الصحيح هو (ܥܦܝܦܘܬܐ / عفيفوتو) (H. syr. 22=) وليس (ܚܒܝܟܘܬܐ / حبيكوتو).

[١٢٩] (كو ٢: ٤).

[١٣٠] قارن (٢كو ١٢: ١).

[١٣١] (٢كو ١٢: ١١).

فقد قُلت كالتالي فيما كُتب سابقًا: «*لكن من الغباء والجهل القول إن عمانوئيل كان مُركَّبًا من خاصتين أو فعاليتين*[١٣٢]. *لأن "الفهم" هو خاصية العقل المُدرِك، أمَّا "الإسمرار" أو "البياض" على سبيل المثال فهما خاصية الجسد، فهل نقول بسبب هذا إن الإنسان يتركب مِن "الفهم" ومِن "البياض" أو مِن "الإسمرار"؟ لكن لا يوجد شخصٌ عاقلٌ يقول هذا: بل يقول إن الإنسان كائنٌ مِن طبيعتَيّ الجسد والنفس، اللتان تُلازمهما هذه الخواص المذكورة التي من خلالها يظهر أنهما غير منفصلتين»*[١٣٣]. لكنك حينما قرأت هذه الأشياء، اقتبست الفقرة، قائلاً [إننا قُلنا][١٣٤] «مِن "التعقل" ومِن "الإسمرار"»[١٣٥]. لكن "الفهم" و"التعقُّل" ليسا نفس الشيء[١٣٦]. فإن "التعقُّل"، والذي هو العقل الصائب، يوجد في أقنومٍ، لكن "الفهم" هو حركةٌ وفعاليةٌ للعقل المُدرِك. لذا، فحينما كنا نقول «مِن "الفهم"»، فكيف تجيب أنت قائلاً «مِن "التعقُّل"»، *(Lebon p. 136)* وفي هذا تُحرِّف الحقيقة؟ لكن بعد هذا اعتقدت أنت أننا كنا نتكلم عن الإسمرار (السواد) الذي تُخفَى به معالم لوحةٍ، ويوجد، ثم لا يوجد، وبهذه الطريقة فإنك قد قُلت إن الصفة هي ما يترك الجوهر طبيعيًا كما كان بالضبط، حينما تبهَت إلى البياض. لكننا كنا نتكلم عن الإسمرار الذي يُرَى في جسم الإنسان والذي هو عَرَضٌ غير قابلٍ للافتراق، كمثل الذي

---

[١٣٢] اللفظ الصحيح هو (ܫܘܕܥܐ / *شودَعى*) (= H. syr. 22) وليس (ܡܥܒܕܢܘܬܐ / *معبدنوتى*). وهذا التصحيح قد يُدعمه قول سرجيوس في p. 155.4.

[133] cf. above, p. 86. cf. also, p. 72.23 and p. 101.24.

[١٣٤] اللفظ الصحيح هو (ܐܡܪܝܢ / *أومرينين*) (= H. syr. 22) وليس (ܐܡܪܝܢ / *أومرين*).

[135] cf. p. 101.

[136] cf. Lebon, *CSCO* 120 (Syr. 65), p. 102, note 5 .
(*τὸ λογίζεσθαι* / *تو لوجيزيستاي*) (*τὸ λογικόν* / *تو لوجيكون*).

لدى الحبشي[١٣٧]، الأمر الذي كان يصح لنا أن نتعلمه من كلمات إرميا أنه لا يحدث له تغييرٌ طبيعيٌ. فقد قال، كما لو كان عن شيءٍ مستحيلٍ، "لَوْ غَيَّرَ اَلْحَبَشِيُ جِلْدَهُ، أَو اَلنَّمِرُ رَقْطِهِ"[١٣٨]. لكن تأكد أننا لا نرغب بالضبط في تعريف ما هي السمة الخاصة بحسب تعريفات الفلسفة الوثنية. فهذه الأشياء مُستَخَفٌ بها، وهي خارج دَربنا. فمَن هو الذي لا يعرف أن مَلَكة الضحك هي السمة الخاصة بـ "الإنسان"، والصهيل خاص بـ "الخيل"؟ لكننا لنا اهتمامٌ واحدٌ، أعني أننا يجب أن نُرسِّخ ونُبرهِن بوضوحٍ أنه حينما ينشأ تركيبٌ واتحادٌ طبيعيٌ لجواهرٍ أو طبائعٍ، كما في حالة تكوين إنسانٍ مِثلنا، فإنه غير لازمٍ وبلا قيمةٍ تمامًا أن نقول إن الكائن الحي مُركَّبٌ من هذه الأشياء التي تظهر في الجواهر.

لكنك أيضًا تَعلم وبوضوحٍ شديدٍ، من هذه الأمور التي قيلت، أن تعريفات وقوانين الفلسفة الوثنية لا تساعدك على الإطلاق في حالة هذا الذي وُضِعَ سابقًا. فإن الرجال الحكماء في هذه المسائل يقولون إن السمة الخاصة بالعقل البشري هي التعليم، والخطأ، والتذَكُّر؛ لكن السمة الخاصة بجسد الإنسان هي أن يتركب من أعضاءٍ بهذه الطريقة كي تَخدم فعالية العقل المُدرِك، وكما قال القديس باسيليوس، تُخلَق مُنتصبةٌ، ومنفردةٌ عن المخلوقات الحية الأُخرى، وتكون مُجَهَّزةً بتوجُّه نظرها نحو السماء[١٣٩]. فكما أن *(Lebon p. 137)* الإنسان المُتمرِّس في مِهنة الموسيقى لا يُصمِّم طريقة إعداد المزمار البوص بطريقةٍ أُخرى – والذي يُصمَّم لاستقبال نفخ اللحن من هذا النوع أو من النَفَس المُتحكَّم به كما يجب – سوى بهذه الطريقة التي بها تُصنَع بما يُلائِم اللحن الذي يُنفَخ، لكي لا يضطر لتغيير الآلة، والتي تُصنَع كي تخدم حركة اللاعب؛ هكذا

---

[١٣٧] أي السواد.

[١٣٨] (أر ١٣: ٢٣).

[139] *Homilia in illud, Attende tibi ipsi*. PG 31.216C.

أيضًا الخالق قد جبل جسد الإنسان بالطريقة التي يكون بها مناسبًا وملائمًا لمكان السُكنَى والإقامة للنفس العاقلة، لكي لا يوجد به أيٌ من الاختلافات الموجودة في أجساد الكائنات الحية الأُخرى التي لا تخدم رغبات الأنفُس العاقلة.

لذا، فلأن التعليم والخطأ والتَذكُّر يُشكلون السمة الخاصة بنفس الإنسان، وبنفس هذه الطريقة تُصاغ السمة الخاصة بجسد الإنسان، فهل سنقول نحن إن الإنسان مُركَّبٌ من التعلُّم والتذكُّر ومن تكوين الجسد بنفس الطريقة؟ سوف يُسخَر مِنَّا، ولهم الحق تمامًا، بما أنه من الصواب القول إن الكائن الحي المُركَّب هو مركَّبٌ من جواهرٍ وطبائعٍ، وسيُقال إننا نقول إن التركيب قد جاء من الخواص الموجودة بهم. وهذه هي القضية في حالة الإنسان مثلنا.

لكن لاحظ أنه في حالة الطبيعة اللاهوتية، من المستحيل لنا أن نتكلم بدقةٍ عن السمة الخاصة، لأن الله غير قابلٍ لهذا، لكننا مضطرون لقول شيءٍ عن هذا بشكلٍ مَجازيٍ فقط. لذا، فإن إيڤاجريوس (مار أوغريس)، لكونه مقتدرًا جدًا في هذه المسائل، يقول في أحد فصوله:

> **[مار أوغريس]:** «لو أن جنس أو نوع أو اختلاف أو خاصية أو حادثة أو ما يتألف منها قد تم إثباته في كل استفسارٍ، فسنجد أنه ولا واحدة من هذه التي قد ذُكرت تنطبق على حالة الثالوث القدوس. *(Lebon p. 138)*

دعونا نعبد ما لا يُعَبَّر عنه في هدوءٍ»[١٤٠].

وهو يقول هذه الأمور بحقٍ، لأن الله يُفهَم أنه فائق الجوهر أو الطبيعة. ففي الرسالة المُسماة "نحو الابحار"[١٤١] (*εἰς τὸ κατάπλουν* / *إيس تو كاتابلون*) إلى هؤلاء الذين أتوا من مصر، يقول غريغوريوس اللاهوتي كالتالي:

> **[ق. غريغوريوس]:** «أنا أُميِّز بين اختلافين فائقين في الأمور الموجودة، ألا وهما الربوبية والعبودية. إنهما ليستا هما الموجودتان بيننا، سواء بطُغيانٍ قد فُرِض، أو [فقرٍ][١٤٢] قد وُزِّع، لكنهما ما تقوم الطبيعة بتعريفهما، لو كان يبدو جيدًا لأحدٍ أن يدعوهما هكذا. لأن ما هو أولاً هو أيضًا فوق الطبيعة»[١٤٣].

القديس كيرلس أيضًا، في الكتاب الأول عن تفسير إنجيل يوحنا قال كالتالي: **[ق. كيرلس]:** «لكن الله سيكون أيضًا فوق هذا، فإنه فوق الجوهر، ولا يوجد شيءٌ في الخليقة يسمو لأن يُقارَن به حتى يمكن أخذ

---

[١٤٠] هذا الجزء من:

Gnosticus of Evagrius, §143 (ed. Frankenberg, p. 550).

وللاطلاع على اليوناني انظر (Socrates, *H. E.* III, 7 (PG 67.396B.

وقد لاحظ مويلدرمانز استخدام ق. ساويروس لهذا النص، راجع:

J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca* (Louvain 1952), p. 170, note 138.

أنا مدين للأسقف كاليستوس وير Bishop Kallistos of Diokleia لمساعدتي في هذا المرجع.

[141] PG 36.241, note 51.

[١٤٢] اللفظ الصحيح هو (ܡܣܟܢܘܬܐ / مسكنوثو) أي "فقر" (= H. syr. 22 = *πενία*) وليس (ܡܟܣܢܘܬܐ / مكسنوثو) أي "عُشور".

[143] PG 36.248D.

صورةٍ للثالوث القدوس، والذي صورته ليس بها اختلاف، [لأجل ضبط] العقائد»[١٤٤]. لأننا أيضًا لا نعرف ما هو الله في الجوهر أو الطبيعة.

مِن ثَم، في حالة لاهوت الثالوث، وفي حالة تدبير تأنس الله الابن الوحيد **الكلمة**، لا نستخدم المصطلحات بطريقةٍ دقيقةٍ، لكن، كنتيجةٍ لفقر المصطلحات التي بحوزتنا، نقوم بتقديم الأشياء المفهومة. لأجل هذا، حينما نستخدم مصطلحاتٍ بخصوص التأنس، نقول إن السمة الخاصة بالناسوت هي الجوع أو العطش أو التعب، لكن لا نقول هذا بطريقةٍ دقيقةٍ، لأن هذه ليست السمة الخاصة بالإنسان فقط، بل أيضًا بالمخلوقات الحية الأُخرى، والتي بالطبيعة تتنفس الهواء، وتحيا حيواتٍ تتعلق بما هو ملموسٌ، وتتغذي. لأن السمة الخاصة المُعبَّر عنها بدقةٍ، هي هذا الشيء الذي *(Lebon p. 139)* يخُص شيئًا ما وحده، ولا يشاركه فيه أحدٌ. لكن لأن الجوع والعطش أو التعب ليسوا هم خواص الله غير الجسدي، لذا، في مقارنةٍ تتعلق به، ندعو هذه "خواص الناسوت". لكن، حتى لو كانت هي في الطبيعة خواص الناسوت، إلا أنها أيضًا خواص الله **الكلمة**، بسبب التدبير. وقيل إنَّه جاع، وعطش، وتعِب من السَفر، لأنه قد اتحد أقنوميًا بجسدٍ من طبيعته أن يعاني من هذه الأشياء. ومَن يُقسِّمهم، ويُخصِص هذه الأشياء على حدةٍ للناسوت، ويُبعدهم عن الله الابن الوحيد – رغم أنه لم يقِلّ بأي شكلٍ تبِعًا لقاعدة عدم التأثر الخاصة به – فهو يحل التدبير ويُبعِد مَن هو صورة الله، ومَن لم يَحسِب خلسةً أن يكون معادلاً لله، عن الإخلاء والتأنس الطوعي من أجل محبة الإنسان، اللذان قَبِل أن يتحملهما من أجلنا. وعن هذا قال

---

[١٤٤] PG 73.85A. وكان التصحيح المُقتَرَح لليبون هو (ܐܝܟ ܕܠܚܬܝܬܘܬܐ / *أيك دلحتيتوثو*) بدلاً من (ܠܚܬܝܬܘܬܐ / *لحتيتوثو*)، والذي يتبع في اليونانية (*ὡς εἰς δογμάτων ἀκρίβειαν* / *هوس إيس ذوغماتون أكريڤيان*) أي "كضبطٍ للعقائد".(= Pusey edn. Vol. 3, p. 72.5-9).

كيرلس، الحكيم في كل شيءٍ، في مقالة السؤال والجواب عن *أن المسيح واحدٌ*، هذه الأمور:

> **[ق. كيرلس]:** «لذا، فإلى جانب قواعد التجسد، تدَخُل أيضًا تلك الأمور التي بسببها، حسب التدبير، قد حلَّ على مَن احتمل الإخلاء الطوعي، على سبيل المثال، الجوع والتعب. فبالضبط كما أنه لا يمكن أن يتعب، لأنه كُلِّي القدرة، ولا يمكن أن يُقال إنه جاع، فهو غذاء وحياة الكل، لو لم يكن قد جَعل له جسدًا يُمكنه أن يجوع ويتعب طبيعيًا، وهكذا أيضًا لم يكن يُمكن أن يُحصَى مع أثمةٍ؛ لأجل هذا نقول إنه قد صار خطيةً. ولم يكن ليُصبح لعنةً، حينما احتمل الصليب لأجلنا، لو لم يصر جسدًا، أي أنه قد تجسَّد وتأنَّس»[١٤٥]. *(Lebon p. 140)*.

لكن بينما هذه الأمور قد شُرِحَت من قِبَلنا بهذه الطريقة التي نفهمها بها، فمن الضروري أيضًا أن أضيف هذا، لئلا يلجأ أحدٌ لنماذج الناموس، ومِن ثَم سوف يَفشَل بسبب تجاهل وتلويث الاتحاد الأقنومي بفحوى غير لائقةٍ. فإن ربنا قد أُنبئ عنه هناك بطُرُقٍ كثيرةٍ، مرة في تابوتٍ ذهبيٍ، ومرة في مَنٍّ محفوظٍ في قسطٍ، ومرة في تركيب البخور، ومرة في كتانٍ نقيٍ وأرجوانٍ، وأشياء مثل هذه، وفي أنسجةٍ من ذلك المكان، وفي ذبائح عجولٍ وكباشٍ، ودقيقٍ وعجينٍ. لأن هذه الأشياء كانت تُنبِئ عن ظِلال الكتاب المقدس الشرعي، والتي كانت تَصنع إشاراتٍ جزئية وغامضة عن الحق، وكانت ناقصةً تمامًا وقليلة الإتقان.

القديس كيرلس أيضًا كتب بهذه الطريقة في *الرسالة إلى أكاكيوس* عن "تجنُّب الشر" averter of evil:

---

[145] PG 75.1264B. (= Pusey edn. Vol. 7, p. 341.28-342.8).

> **[ق. كيرلس]:** «لكن الأمثلة أقل مِما هو حقيقيٌ، وفي بعض الأحيان فقط تُقدِّم توضيحاتٍ جزئية للأمور المُهمة. لكننا نقول إن الناموس كان ظلاً ومثالاً، ويُشبه صورةً وُضِعَت كتوضيحٍ لهؤلاء الناظرين إلى الحقائق. لكن الظلال هي الخُطوط الأولى لمهارة هؤلاء الذين يَنقُشون على لوحاتٍ»[١٤٦].

لكنه علَّم بهذه الأمور في الجزء الثاني ضد هرطقات نسطور، ولأجل انتهار جنون هذا الرجل، قال[١٤٧]:

> **[ق. كيرلس]:** «قُل لي ثانيةً: كيف تَصِف الاتصال غير القابل للانفصال؟ هل هو كاتحادٍ – أعني بالطبع الاتحاد الأقنومي الذي نُعلِّم به، مجاهدين لأجل صالح تعليم الحق– أم كاتصالٍ يُقدَّر بمصطلحات الاتصال[١٤٨]، والذي *(Lebon p. 141)* يُفهَم كتجاور شيءٍ مع شيءٍ آخر؟ فالكتاب الموحَى به من الله يَقبل هذا التعبير هكذا، ويقول لموسى المُكَرَّس لأنه ألَّف وصف خيمة الاجتماع الأولى: "وَتَصْنَعُ خَمْسِينَ حَلَقَةً مِنْ ذَهَبٍ، وَتَصِلُ السُّتُورَ[١٤٩] بَعْضَهَا بِبَعْضٍ بِالْحَلَقَاتِ"[١٥٠]. لأنه كان هناك خمسة منهم وكل واحدٍ منهم كان له شيءٌ خاصٌ يخُصه

---

[146] PG 77.217B-C.

[١٤٧] ملحوظة كُتبَت في الهامش: لاحظ هذا.

[١٤٨] (*τὴν κατὰ παράθεσιν* / *تين كاتا باراثيسين*).

[١٤٩] ملحوظة كُتبَت في الهامش: بدلاً من "ستور" (*τὰς αὐλαίας* / *تاس أڤلاياس*) التي كُتِبَت هنا، قيل "فِناء أو شُقَّة" (*αὐλήν* / *أڤلين*) في اليونانية. (وفي PG, 76.84C *αὐλαίας*).

[١٥٠] (خر ٢٦: ٦).

هو، لكي يكون مختلفًا، منفردًا عن الباقين، وكان مُتصلاً عن طريق الحلقات. لكننا لا نقول إنه كان هناك اتحادٌ مثل الذي في حالة المسيح. فليست القضية هي أنه، مثل شيءٍ ملتصق بآخرٍ، أو كنوعٍ ما من الاتفاق العقلي، أو بطريقة تَقَارُب الأجساد، هكذا أيضًا قد ارتبط. لأنه، كما قُلت مرارًا كثيرةً بالفعل، **الكلمة** الذي من الله قد جعل له الجسد الذي أُخذ من العذراء القديسة، ونحن نؤكد أنه قد اتحد هكذا بالحقيقة، وليس بجسدٍ ليس له نفْس»[١٥١].

لكن لأنني سمعت أن بعض الناس قد قرأوا الرسالة التي أرسلتها لك مُبكرًا، الذين، بسبب الجهل ونقص الثقافة المتغطرس، لا يتَّفقون كثيرًا مع كلمات القديس كيرلس، فلعلهم يعرفون أنهم قد وَضعوا أنفسهم خارج المعارك المقدسة التي شُنَّت ضد المجمع الذي كان في خلقيدونية. **لأن ديسقورس الشاهد للمسيح، الذي وحْده لم يحنِ ركبةً لِبال*** في هذا المجمع الباطل، كتب هكذا إلى دومنوس Domnus الذي ترأس سابقًا على كنيسة أنطاكية، عن هؤلاء الذين تجرأوا على تأليف كتاباتٍ شريرةٍ ضد مؤلَّفاتٍ مُعينةٍ للحكيم كيرلس:

[ق. ديسقوروس]: «لذا فهم يؤلِّفون كتاباتٍ يجب أن يُلاموا عليها، والتي لا تتفق، بل تتعارض مع الكتب المقدسة، وكتابات أخينا المبارك الأسقف كيرلس، الذي هو مُمتَدَح في كل شيءٍ. فإن هذا بالحقيقة يُظهِر أنهم يستحقون الملامة *(Lebon p. 142)* وأنهم غير متفقين مع الكتابات المقدسة. فإن أبانا الحكيم والناجح كان مُعلِّما

---

[151] PG 76.84B-C (= Pusey edn. Vol. 6, p. 111.30-112.16).

* (دا ١٤: ٣). وهذا الجزء هو من تتمة دانيال مما يؤكد أن الآباء الأولين كانوا يقتبسون من الأسفار القانونية الثانية.{م}

مسكونيًا، وهو، لو قال أحدٌ (غير هذا)، قد كتب بالصواب وبدون لومٍ. فهو لم يكن فقط صانعًا ماهرًا في الكلام، فإن الطبيعة قد منحته هذا المجد إلى جانب أمورٍ أُخرى، كما لو كان هذا (قد حدث) منذ المهد، لكنه أيضًا، بما أنه قد اغتنى بالعطية من فوقٍ، قد جعل قدر إمكانه سر تأنس ابن الله الوحيد معروفًا. ولا يوجد شيءٌ من كتاباته لا يتجاوز كل إعجابٍ، سواء ذَكرت أنت اسم كتابٍ، أو رسالةٍ، أو تفسيرٍ لم يُفكِّر به أحدٌ من قَبل، أو عِظةٍ عامةٍ، أو الفصول أو الحرومات: الكل مُبرهَنٌ ودقيقٌ، وله معنى جميلٌ مهذبٌ، ويتفق مع الكلمات الإلهية، كي يمكننا بكفاءةٍ أن نقول عنهم، "مَنْ هُوَ حَكِيمٌ، حَتَّىَ يَعْرِفُ هَذِهِ الْأُمُور؟ وَفَهِيمٌ، حَتَّىَ يَفْهَمُ هَذِهِ الْأُمُور؟ فَإِنَّ طُرُقَ الرَّبِ مُسْتَقِيمَةٌ، وَالْأَبْرارُ يَسْلُكُونَ فِيهَا، أَمَّا الْمُنَافِقُونَ فَسَيَفْقِدُونَ الْقُوَّةَ فِيهَا#»[١٥٢].

لذا فكيف لا يُحكَم عليهم بالخزي، هؤلاء الذين يتباهون بأنهم متعصبون ضد مجمع خلقيدونية، لكنهم بسبب عدم الخبرة غير قادرين على لِبس درع الحرب[١٥٣]، الذي هو تعليم القديس كيرلس، أما أنت يا أخي العفيف، فاثبت على هذا الدرع[١٥٤]، وطِئ العدو، والرب سوف

(هو ١٤: ٩). وهذه الآية تُقال في نهاية الهوس الكبير الذي يُقال في الأعياد السيدية وكيهك والصوم الكبير.{م}

[١٥٢] للاطلاع على رسالة ق. ديسقورس، انظر:

"Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449", ed. J. Flemming, *Abh. der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen*, Phil.-hist, Kl., n.s. 15, Berlin 1917, p. 137.

[١٥٣] قارن (١صم ١٧: ٣٩).

[١٥٤] قارن (٢تي ٣: ١٤).

يحارب عنك[١٥٥]، لأن الحرب للرب. ولن يجرؤ أحدٌ على تعيير صفوف الله الحي[١٥٦]، كمَن يتحرك خارج قواعد صفوف المعركة، ويتحول جانبًا إلى اليمين أو اليسار، بينما يرى أنه يحمي نفسه من كل جهةٍ من سهام العدو[١٥٧].

لكنه أمرٌ جيدٌ أن حكمتك المقدسة يجب أن تعلم أننا لمدةٍ طويلةٍ كُنا نصلي أن تقبل مكافآت تعبك، في هذا *(Lebon p. 143)* العالم، وفي الآتي. وليست عادتنا أن نتذلل بطريقةٍ جسديةٍ لأجل هؤلاء الذين نُصلي لأجلهم، لكننا نُكرِم سُنَّة الإنجيل والمثال الذي سلَّمه ربنا، قائلاً لتلاميذه، "الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: لَيْسَ أَحَدٌ تَرَكَ بُيُوتًا أَوْ إِخْوَةً أَوْ أَبًا أَوْ أُمًّا أَوِ امْرَأَةً أَوْ أَوْلاَدًا أَوْ حُقُولاً، لأَجْلِي وَلأَجْلِ الإِنْجِيلِ، إِلاَّ وَيَأْخُذُ مِئَةَ ضِعْفٍ الآنَ فِي هذَا الزَّمَانِ، بُيُوتًا وَإِخْوَةً وَأَخَوَاتٍ وَأُمَّهَاتٍ وَأَوْلاَدًا وَحُقُولاً، مَعَ اضْطِهَادَاتٍ، وَفِي الدَّهْرِ الآتِي الْحَيَاةَ الأَبَدِيَّةَ"[١٥٨]. نحن لا نقول بأي شكلٍ إنه حينما قال ربنا هذه الأشياء، قد وعد بطريقةٍ جسديةٍ، أو بالعكس بطريقةٍ مستفزةٍ، أو قاد التلاميذ إلى النقطة حيث يشتهون هذه الأشياء ويزدرون بما هو جيدٌ في الحقيقة وما لا يمكن التخلي عنه، لكن كما قال في مكانٍ آخرٍ، "اطْلُبُوا أَوَّلاً مَلَكُوتَ اللهِ وَبِرَّهُ، وَهذِهِ كُلُّهَا تُزَادُ لَكُمْ"[١٥٩]، بنفس

---

[١٥٥] (خر ١٤: ١٤).

[١٥٦] (١صم ١٧: ٣٦).

[١٥٧] يقول المؤلف إن هذه الفقرة غير واضحةٍ تمامًا. لكنني أفهم منها أن ق. ساويروس يحث سرجيوس على ألَّا يعرج بين الفرقتين، بتمسكه بفكرة التركيب ثم بإنكارها برجوعه لفكرة الامتزاج إلى جوهرٍ واحدٍ، كي يُرضي كلا الطرفين اللذَين يزعم أنهما يُشككانه بأسئلتهم.{م}

[١٥٨] (مر ١٠: ٢٩، ٣٠).

[١٥٩] (مت ٦: ٣٣).

الطريقة هنا، مُريدًا إثبات أهمية الوعود، قال، بشكل إضافةٍ، إن هذه الأشياء تُعطَى مئة ضعفٍ في الزمان الحالي.

لكنني أفرح معك لفهمك الأكمل، وأنك بالكامل قد جئت لتنتمي إلى أمل المستقبل. وأقول متهللاً في نفس الوقت، ما قاله الله لهؤلاء الإسرائيليين الذين قالوا لموسى، "كُلُّ مَا قَالَهُ الرَّبُ الْإِلَهُ لَكَ، سَنَسْمَعُ وَنَعْمَلُ"[١٦٠]، الذي هو، "سَمِعْتُ كَلاَمَ هؤُلاَءِ الشَّعْبِ، كُلُّ مَا قَالُوهُ لَكَ. لَقَدْ أَحْسَنُوا فِي كُلِّ مَا تَكَلَّمُوا. مَن سَيُسَلِّم بَأَنْ يَكُون لَهُمْ قَلْبٌ مِثْلَ هَذَا حَتَّى يَتَّقُونِي وَيَحْفَظُوا جَمِيعَ وَصَايَايَ كُلَّ الأَيَّامِ، لِكَيْ يَكُونَ لَهُمْ خَيْرٌ؟". تعالى إذًا إلى نفس الرأي، وضع نفسك تجاه التقدم، *(Lebon p. 144)* "نَاسِيًا مَا هُوَ وَرَاءْ، وَسَاعِيًا إِلَى مَا هُوَ قُدَّامْ"[١٦١]. واقفز نظيفًا من هذه العقيدة الغبية، والتي تجلب إلى جوهرٍ واحدٍ (العناصر) التي منها بدون تشويشٍ هناك الرب والإله والمخلص الواحد يسوع المسيح؛ وقُل إنك قد تعافيت، وبالأخص لو كنت تنوي "الكتابة إلى مقدونية"[١٦٢] بخصوص الإيمان. فحينما قُلت إنك تعترف في نفس الوقت بالهوية، وتُميز ما يتعلق بالصفة الطبيعية، وليس بما هو منفردٌ ويُميِّز الطبائع التي منها هناك مسيحٌ واحدٌ وغير منقسمٍ، وأنت أيضًا شرعت في تشويش كل شيءٍ إلى جوهرٍ واحدٍ وصفةٍ واحدةٍ وهويةٍ واحدةٍ، فأنا أرى أن كلاهما يُستخلَص من اعترافك، كما يقول الكتاب، "حِزْمَةٌ غَيرُ كَافِيَةٍ لِصُنْعِ دَقِيقٍ"[١٦٣]، وأنت قد وُجِدت

---

[١٦٠] (تث ٥: ٢٧-٢٩).

[١٦١] قارن (في ٣: ١٣).

[١٦٢] قارن (١تي ١: ٣).

[١٦٣] قارن (هو ٨: ٧).

تجمع أُجرتك في كيسٍ مليءٍ بالثقوب[١٦٤]؛ الأمر الأول قد علَّم[١٦٥] به هوشع النبي، وعلَّم حجي بالأخير.

لكن هذه الأمور قد وُضِعت فقط على سبيل المزاح لأجل المحبة، لئلا يكون في الرسالة دواءً قابضًا غير مخففٍ[١٦٦]، بل يجب أن تكون مخلوطةً برفقٍ بالسرور وبعض الحلاوة. لأننا سيُظَن أننا نُخطئ، لو أبعدناك، حتى لو بهذا، عن (فكرة) الخلط. بل القول الرسولي يأمر قائلاً: "لِيَكُنْ كَلاَمُكُمْ فِي كُلِّ حِينٍ بِنِعْمَةٍ مُحَيًّا بِمَلْحٍ"[١٦٧]. لكن يا ليته يُضاف إلينا، لأننا نشارك في الملح الرسولي، وبما أننا نتمسك بتعاليمهم، فدعنا نزدري بهذه الأمور غير اللازمة التي بالجدال. لكن دعنا نُصادق على أسبابنا بإيمانٍ، لكي بهذا نحصل على الحكمة من هناك. فإن الكلمات النبوية تقول، "مَا لَمْ تُؤْمِنْ، لَنْ تَفْهَمْ"[١٦٨].

رسالة البطريرك ساويروس الثانية لسرجيوس النحوي قد انتهت.

---

[١٦٤] قارن (حج ١: ٦).

[١٦٥] (ܦܝܠܘܣܘܦܘܣ ܥܒܕ / *فيلوسوفسو عبد*) (*φιλοσοφέω* / *فيلوسوفيو*). قارن PG 35.781C.

[١٦٦] (ܡܚܠܛܝܬ / *محلطايت*).

[١٦٧] (كو ٤: ٦).

[١٦٨] قارن (أش ٧: ٩).

رسالة سرجيوس الثالثة

رسالة سرجيوس النحوي الثالثة إلى القديس ساويروس البطريرك. *(Lebon p. 145)*

مؤخرًا فقط أصبحت مُدرِكًا لجهلي. ولم ألتفت في الأول إلى خداعي الذي لم أكن أعرفه: لأن "الكرامة ترقُد هادئةً ما دام لا يوجد هناك خطرٌ"، كما قال واحدٌ من جماعتنا. لكنني لم أكن ثابتًا في علاقتي بالقوانين الإلهية، ولا سمعت القيثارة[1] the cither حينما صلَّى قائلاً: "اجْعَلْ يَا رَبُّ حَارِسًا لِفَمِي، وَبَابًا، وَحَافِظًا لِشَفَتَيَّ"[2]. ثم دَفعت تعاليم الحكيم جانبًا، وسَخَرت من هذه الآيات المتنوعة: "مَنْ يَجْعَلُ حَارِسًا عَلَى فَمِي، وَخَاتِمَ ذَكَاءٍ عَلَىَ شَفَتَيَّ لِئَلَّا أَسْقُطُ بِسَبَبِهَا، وَيَقْتُلَنِي لِسَانِي"[3]، و"الزَّلَّةُ مِنَ السَّطْحِ أَفْضَلُ مِنْ زَلَّةِ اللِسَانِ"[4]، و"بُحِثَ عَنْ حَمَاقَةِ الصَّامِتِ، فَلَمْ تُوجَدُ"[5]. لذا فقد تعلمت هذه الخطية، أنا الرجل ذا اللسان الثرثار. أنت لم توافق على أن أُعالَج الشر بالشر، وأنا حُكِم عليَّ بالجهل المزدوج. لكنني مُمتنٌ لهؤلاء الذين ينتهرون، وأعترف لله شاكرًا أنني قد قُوِّمت ثانيةً بالعقل الصريح، بين هؤلاء الذين يُقدِّمون النصيحة بحكمةٍ، لأن "كَارِهِي التَّأْدِيبِ يَمُوتُونَ فِي خِزْيٍ"[6]، و"الْأُذُنُ السَّامِعَةُ تَأْدِيبُ الْحَيَاةِ سَوْفَ تَسْكُنُ وَسْطَ الْحُكَمَاءِ"[7]، و"مَنْ يَحْفَظُ التَّأْدِيبَاتَ يُحِبُّ نَفْسَهُ"[8]،

---

[1] داود النبي.

[2] (مز ١٤١: ٣).

[3] (سي ٢٢: ٢٧).

[4] (سي ٢٠: ١٨).

[5] قارن (سيراخ ٢٠ : ٥).{م}

[6] (أم ١٥: ١٠).

[7] (أم ١٥: ٣١) حسب ترجمة الڤولجاتا.

[8] (أم ١٥: ٣٢).

و"مَنْ حَفِظَ التَّأْدِيبَ يُمَجَّدُ"[9]. إن روحي قد نُصِحَت بكل هذا الكلام الجيد؛ وهكذا قد احتملْت رسالتِك المُقدسة والسماوية.

لكنني من أول وهلةٍ، قد قوطِعت في وسط الكلام – لأنني سوف أُعيد النزاع – حينما سمعت أن الحديد يَسِن الحديد. أنت أمرت بأنني يجب أن أنظر قليلاً داخل نفسي، وقد استمَلت نظري إلى الداخل، ورأيت أن تفكيري صُنع من طينٍ، وكان هَشًّا جدًا. وبعد ذلك عُدت سريعًا إلى المَثَل – لأنني لن أَخذِل *(Lebon p. 146)* الحكيم[*]– "كَيْفَ يُقرَنُ قِدْرَ الْخَزَفِ بِمِرْجَلِ الْحَدِيدِ؟ إِنَّهَا سَوفَ تُصْدَمُ، وَهِيَ نَفْسِهَا سَتَنْكَسِرُ"[10]. ثم بصعوبةٍ أَعدْت تجميع ما يجب أن أفعل بحكمةٍ، وكُنت أتقدَّم إلى الكلمات الباقية. ثُمَّ، ثانيةً، حدث لي بداية كل العجب: عيناي قد ارتدَّتا إلى خلفٍ بسبب النور، وكانتا بالكمال غير قادرتين مِن ثَم على إنارة عقلي. فهمي أُصيب بالدوار، وعقلي كان في خطر الانزلاق إلى نوم اليأس. لكن ماذا؟ ما هو الرأي الذي جنيته من نقص تعليمي؟ أنا سوف أُتَّهَم بتعليم مُغيِّري الجوهر. لذا سوف أُقدِّم دفاعًا عن رأيي بخصوصهم، مُتخذًا الله كشاهدٍ على الرواية، لكي أُظهِر أن هؤلاء الناس هم حمقى بالنسبة لي، وأتباع جنون أوطيخا.

أولاً، إنهم يدوسون تحت الأقدام أسرار الميلاد الإلهي الذي كان لأجلنا. فلو ذاب الجسد في اللاهوت، فلن يكون وجوب حِفظ البتولية شيئًا عظيمًا، حيث سيكون الروح قد عَبَر فقط من خلالها. لذا دعنا نأتي إلى الأب كيرلس حتى نستعلم عن هذا القول الصحيح، فإنها قد وَلَدَت **الكلمة** الذي من الله الآب حسب الجسد، حينما صار جسدًا. المعجزة

---

[9] (أم ١٣: ١٨).

[*] يشوع ابن سيراخ.

[10] (سي ١٣: ٢).

تُرى هنا، في أنه بينما حُفِظَت قوانين الولادة، وُلِد الله بطريقةٍ جسديةٍ، وأُخضِعَت الطبيعة، فالبتولية لم تَفسَد، رغم أن الميلاد الجسدي قد حدث. لكن كيف أصابتني هذه الاتهامات عن التعليم غير النقي، في حين أنني أَعترِف بتركيبٍ مثل الآباء بالضبط؟ فلو أخذ رجلٌ ذهبًا نقيًا تمامًا، وأخذ آخرٌ ذهبًا مُزيفًا، وبعدما نقَّاه، وحَّده بالآخر، فإن هذا يكون بهذه الطريقة إضافة جوهرٍ وليس تركيبًا. لكن مَن هو هذا الوقح الذي يقول مثل فَتى، إن في حالة الثالوث الكامل، هناك إضافة للّاهوت، آخذًا ما لم يكن موجودًا قبلاً، بل جاء إلى الوجود في النهاية؟ هذه المحاولة تنتمي إمَّا لوقاحة *(Lebon p. 147)* نسطور، الذي ماحَك طريقة تأليه الوثنيين، أو لِفراغ عقل أريوس، الذي، كالسكران، قد حرَّك المخلوق نحو الألوهية. كل شيءٍ ينتمي **للكلمة** مُتَّفَقٌ عليه وفوق كل تغيُّرٍ. لأنه في البدء كان **الكلمة**، وكان عند (نحو) الله وكان الله، وصار جسدًا[١١].

لكن بالضبط كما أنه قد تجسَّم، ولم يُعرِّض جوهر اللاهوت للخطر، وهو أيضًا حتى الآن إلهٌ حقيقيٌ، هكذا أيضًا قد حَفظ جسده الخاص الحقيقي. على هذا النمط لم يغِش الأنبياء ما يخُص مجيء المسيح، قائلين إن الله يأتي مرئيًا. وهكذا نحن لا نَضِل في اتجاه الوهم لكوننا قد صِرنا بين المشاهدين **للكلمة**، ولمسناه بأيدينا[١٢]. فلو وجب علينا أن نحرم القول بأنه، مِثل السحابة وكل بخارٍ يصعد إلى الهواء من الأرض، وينقشع بفعل أشعة الشمس، أيضًا جسد ربنا حدث له مثل هذا بالاختلاط مع اللاهوت، إذًا فالله لم يُرَ، ولم يُلمَس، ولم يَجُع، ولم يعطش، ولم يعانِ من أيٍ من هذه الأمور التي هي لنا، ولم يُسمَّر على الصليب، وأنا لن يكون لي الحق تمامًا أن أقول إنه مات، هذا الذي لم يعُد متجسِّدًا بجسدٍ

[١١] قارن (يو ١: ١، ١٤).

[١٢] قارن (١يو ١: ١).

قابلٍ للموت. ولن يكون توما قد سعى بحرصٍ ونظر إلى علامة المسامير: فلأي اتجاهٍ قد وَضع يده؟ الأبواب ستكون مُغلقةً، ويسوع سيُرى في المنتصف: ولن نُدهَش. ولو قال، "جُسُّونِي وَانْظُرُوا، فَإِنَّ الرُّوحَ لَيْسَ لَهُ لَحْمٌ وَعِظَامٌ كَمَا تَرَوْنَ لِي"[١٣]، فهل سنُغلق نحن آذاننا عن الحقيقة؟ ومَن هو الذي سيُدهَش حينما تصعد روحٌ إلى السماء؟ فالله روحٌ[١٤]، ونعرف أن حكمته هي روحٌ بالغة الرِّقة، تَعبُر خلال أيَّة روحٍ مُدرَكةٍ بالعقل، فهي النقية والأكثر رقَّة[١٥]. ومهما ذهبَت هذه القواعد إلى أي مدى، فلن نُفتَن بها، يا أب الآباء المبارك – فنحن لم نتعلم هذا من تعبيراتك الدقيقة! *(Lebon p. 148)*.

لكنني أؤمن أن هناك طبيعةً واحدةً **للكلمة** المتجسد من بعد الاتحاد فائق الوصف، وأنا لا أُلغي التجسد بأي شكلٍ. إنك قد وَجدت خطأً لديَّ على أساس أنني أُغيِّر جسد **الكلمة**. لكنني أعترف بوجود النفس إلى جانب هذا الجسد كذلك، فإنني أسمع وأقبل أنه قد قال، "مَنْ يَأْكُلُ جَسَدِي وَيَشْرَبُ دَمِي فَلَهُ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ"[١٦]. وأنا أيضًا أُصغي إلى هذه الكلمات: "لِي سُلْطَانٌ أَنْ أَضَعَهَا وَلِي سُلْطَانٌ أَنْ آخُذَهَا أَيْضًا"[١٧]، ولم يكن هناك تشويش للناسوت. دعنا نُسلِّم بأن الله قد تجسد بالحقيقة، لكي يكون قادرًا حتى على التألُّم لأجلنا، ولكي يُمكن أن يُسلَب الموت بموت الله. دعنا نؤمن أنه قام بطريقةٍ جسديةٍ من الموت، لئلا نَرفُض[١٨] قيامة جسدنا

---

[١٣] (لو ٢٤: ٣٩).

[١٤] (يو ٤: ٢٤).

[١٥] قارن (حك ٧: ٢٢-٢٣).

[١٦] (يو ٦: ٥٤).

[١٧] (يو ١٠: ١٨).

[١٨] الكلمة وردت في السريانية (ܢܟܪܙ / نكرز). ليبون يقترح أن هذه محاولة لترجمة عبارة «لكي نُعلِن على الملأ" (*ἀποκηρύσσειν* / *أبوكيريسِّين*)».

الخاص. يسوع هذا، بنفس الطريقة التي رآه بها التلاميذ يصعد إلى السماء، سيأتي في المجيء الثاني، وسوف يجلس على عرش مجده، بينما يقف الملائكة القديسون بجواره: وبهذا الشكل سوف يَفصِل بين الخِراف والجِداء، يمينًا ويسارًا. لأن [الديَّان][19] قد احتمل التجسد لأجلنا – وهو الذي قد قبِل شكل عبدٍ، ووُجِد في الهيئة كإنسانٍ[20] – وتوجَّب أن يُظهِر النواحي ذات الصلة: فلمَن الأيدي اليُمنى ولمَن اليُسرى، هل هي لروحٍ غير محويةٍ؟ لكن تِبعًا لتعليمك، فإن الجُملة المقتبَسة، "سَيَنْظُرُونَ إِلَى الَّذِي طَعَنُوهُ"[21]، تُظهر أن **الكلمة** مازال يحتفظ في الجسد بعلامات الآلام التي عاناها لأجل محبة الإنسان.

لذا فأنا أدعو يسوع كله الله، لكن المتجسد. أنا أعترف أن إسرائيل نزل إلى مصر بخمسةٍ وسبعين نفسٍ[22]، لكن ليس بالأنفس فقط، بل إنني أفهم أنها (بالأنفس) التي كانت مُجسَّمةً. وأنا أُبالي حقًا بهذه الكلمات: "لأَنَّهُ يُوجَدُ إِلهٌ وَاحِدٌ وَوَسِيطٌ وَاحِدٌ بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ :الإِنْسَانُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ"[23]، لكنني لا أنزلق إلى الرأي الذي يَحُط من قَدر[24] هذا. فإنني أعترف *(Lebon p. 149)* بـ "الإنسان المُجرَّب من الله لأجلنا"[25]، الإله الكامل برُمَّته، الذي صار إنسانًا بالتمام، والنبي ينادي بطريقةٍ إلهيةٍ،

---

[19] اللفظ الصحيح هو (ܕܝܢܐ) وليس (ܕܢܢܐ).

[20] قارن (في ٢: ٧).

[21] (يو ١٩: ٣٧).

[22] (تث ١٠: ٢٢).

[23] (اتي ٢: ٥).

[24] كتب ليبون في ملحوظته عن هذه النقطة: «يُضاف إلى هذه العبارة أن المسيح هو "الإنسان الأعلى" (*ψιλός ἄνθρωπος* / *بسيلوس أنثروبوس*)».

[25] قارن (أع ٢: ٢٢).

"سأَسْكُبُ مِنْ رُوحِي عَلَى كُلِّ جَسَدٍ"[٢٦]. ولا أفهم بشكلٍ عقيمٍ الجسد فقط، لكنني أَقبل التكوين الكامل للبَشر، حتى عندما يكشِف جزءٌ عن الكل بشكلٍ مألوفٍ: فإنني أحيانًا أدعو العالم بـ "الكامل" (*τὸ πᾶν* / *تو بان*) رغم أنني تعلَّمت أن السماء هي التي تُدعى هكذا.

هذا التعليم الصحيح قد دخل عقلي بِحيرةٍ تامة، فيما يتعلق بكل كلام الآباء القديسين، فأسرعت، ووضعته ضمن حدود الشكل القانوني والديني. لذا، فلنجعل غريغوريوس اللاهوتي يقول (الآن) بثقةٍ، "مزج" (*κρᾶσις* / *كراسيس*) و"خلط" (*μίξις* / *ميكسيس*) و"تركيب" (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*)[٢٧]: فمن خلال مساواة الاسم، أنا أُدرِك حقيقةً واحدةً، والتي صارت معروفةً لي من أسماءٍ كثيرة. لأنني أفهم الاتحاد الفائق (الذي) لله بالجسد الممنوح نفس، وبدون تشويشٍ يُشوِّه المعنى، لأن الجسد لم يتحول إلى ما هو أبديٌّ. دعه أيضًا يقول هذه الكلمات التي تستحق العجب: «حيث أحدهما كان يؤلِّه والآخر يتأله»[٢٨]. هذا القول لا يُعلِّم بتغييرٍ ولا بتشويشٍ. فحتى لو قُلنا إن الحديد ساخنٌ، فلا يُعتقَد أنه قد تحوَّل إلى النار نفسها. فلو هو اتحد بالنار، فإنه يظل هكذا باقيًا حديدًا. فلو أن النار التي نعرفها رفضت جوهر مادةٍ، فإنها تَفنى، لأنها لا تَثبُت طبيعيًا بطريقةٍ ما سوى بالاختلاط بجوهر مادةٍ ما. وفي حالة هذا الاقتباس: «**الكلمة** صار كثيفًا thick، وصَلبًا كجسدٍ congealed»[٢٩]، أرفض نهائيًا فكرة أنني يجب أن أُلام في فهمي لهذا.

---

[٢٦] (يؤ ٢: ٢٨).

[٢٧] للتأكد من أن (*σύνθεσις* / *سينثيسيس*) هي المعنى اليوناني لكلمة (ܪܘܟܒܐ / *روكوبو*)، انظر اللفظ اليوناني في مجموعة ميني Migne، p. 134.1، وفي Lietzmann, *op. cit*.

[28] PG 36.325C. *Or. XXXVIII*.

[29] cf. PG 36.313B and 612B. *Or. XXXVIII and XLIV*.

فمنذ أن استفسرت عن هذه الكلمات، قد شرحتهم تبعًا لرأيكم التقي، بقولي إن **الكلمة** قد قبِل كثافة جسدنا. *(Lebon p. 150)* وقدر ما استطعت، أنا الذي قد استندت الآن على عقلٍ عاجزٍ، قد قاومت قبل المجمع هؤلاء الذين يتمسكون أيضًا بعقائدٍ عكس التي لهذا الأب[٣٠]. والقول إنه «قد صار مزدوجًا»[٣١]. قد حللته تبعًا لأمثلتك. وفَسَّرت هذه الأقوال التي أشاعوها قائلين: *«إنها تُفهَم كإشارةٍ لأبيه، وليس لمَن هو مرئيٌّ»؛ و«ما يُفهَم، لا يخُصه هو»*[٣٢]. لذا فنحن لسنا مقهورين مِن قِبَل مَن يطرحون هذه الآراء، وأمورًا مثل هذه، لأن الله يوجِّهنا. لكن كيف يكون هذا مُدهشًا أن هؤلاء الناس يستعينون بأقوال الآباء القديسين بغرض الشر، حينما يُعارضون حتى الكتب المقدسة، ويتخيلون أنه من هذه الأقوال يُمكنهم تدعيم شرِّهِم؟

لكن الوقت قد حان كي أُقدِّم دفاعًا عن بعض التصريحات التي تُنتَقد، وأُعضِّد بمجموعةٍ من المُعلِّمين هذه الأمور التي تختفي بحزنٍ. فأن أُعطي الحياة لأشياءٍ ميتةٍ بهذا الشكل هو عملٌ صعبٌ، لكن بدُهن صلاتك المقدَّسة، سأصنع هجومًا على الجدال، مُقدِّمًا في البداية تعريف لِما هو التركيب. فلِكوني أتعامل مع السر، لم استخدِم حتى الآن أيَّة مُصطلحاتٍ مُعَرَّفةٍ، رغم أنني قد تكلمت بهذه الطريقة. لكنني تعلَّمت أن قاعدة التركيب هي مثل هذا: اجتماع فردين أو أكثر، قد صارا شيئًا واحدًا، بحيث أيضًا ما هو كاملٌ (في نفسه) يكون جزءًا، وبعد ذلك، لا تُفحَص الأجزاء بحسب قاعدة الثنائية، لأنه بصورةٍ نهائيةٍ قد وُجد جوهرٌ واحدٌ أو صفةٌ واحدةٌ[٣٣]. أرجوك اِفهَمني بخصوص هذا أيضًا، وهو ما

---

[٣٠] ق. غريغوريوس النزينزي.

[31] cf. PG 36.113A, 328C. *Or. XXX and XXXVIII.*

[٣٢] كتب ليبون هنا يقول: «يبدو لي معنى هذه العبارات غير مفهومٍ وغير دقيقٍ».

[33] cf. above, p. 100.11-16.

قيل بخصوص الجواهر، أعني أن البعض بسيطٌ، والبعض مُركبٌ. لكن لأنني أيضًا أعترف بحدوث تركيبٍ في حالة التأنس الإلهي، فسوف أُدخِله، لكي يُمكننا النقاش حول هذا أيضًا. *(Lebon p. 151)* وأنت، أيها المُعلِّم والأب، اِحتمل بصبرٍ كلمات فهمي الضعيف، فإنني لا أُناقض (ما قد قُلته أنت) – حاشا لي أن أفعل هذا بجنونٍ – لكن لأنني أريد الهروب من الرأي الخاطئ، أتجرأ بلا ترددٍ أن آخذ على عاتقي هذا النزاع.

إن كلمتَي "طبيعةٍ" (*φύσις* / *فيسيس*) و"جوهرٍ" (*οὐσία* / *أوسيا*) تعنيان نفس الشيء مهما كان اهتمامنا، الواحدة مشتقة من "نِتاجٍ"* (*πεφυκέναι* / *بيفيكيناي*) والأُخرى من "يكون" (*εἶναι* / *ايناي*)، وأنت، أيها اللاهوتي، توافقني على هذا. فلقد قُلت أنت في مكانٍ ما في رسالتك، «حيث التركيب والاجتماع الطبيعي للجواهر أو للطبائع قد تألَّف»[٣٤]. لذا، لو علَّمنا بوجود "طبيعةٍ واحدةٍ **للكلمة** المتجسد، من طبيعتين"، فكيف سنكون مخطئين في حق السر، لو أكملنا نفس العقيدة بواسطة كلماتٍ لها نفس المعنى، بقولنا إن هناك جوهرًا واحدًا **للكلمة** المتجسد من جوهرين؟ لكن هذا اللفظ "المتجسد" قد قمت (أنا) بحذفه، بقدر ما أعلنت (أنت) مرارًا، لكنني لا أُذيب التركيب بسبب هذا. فأنا أُدير عقلي إلى التخمين المُجرَّد، وأُجادلك، أيها الأب، كي تحتمل قليلاً افتراضي فيما يتعلق بدقة الفلاسفة: حتى لو كانوا بعيدًا عن حظيرتنا، إلَّا أننا سوف نوضِّح التفسير بشكلٍ كبيرٍ. مِن بين هؤلاء الفلاسفة، أرسطو، الذي يُدعى "العقل" (*ὁ νοῦς* / *هو نوس*)، قد قال هذه الكلمات في مكانٍ ما، حيث قدَّم توضيحًا للجوهر: **[أرسطو]:** «لكن الجوهر هو، لو

---

* *Greek-English An Intermediate Lexicon Founded upon The Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Unicode, p 2637.{م}

34 p. 136, lines 18 and 19.

كُنَّا سنتكلم بمثالٍ، مثل الإنسان، والحصان»[٣٥]. لكن ليست القضية أنه لا يعترف بتركيب المخلوقات الحية بسبب هذا. لأن كل شيءٍ بسيط هو مفهوم، قبل أن يسقط تحت (فحص) المعاني. لذا فكيف أغِشّ الحقيقة، حينما أدعو **الكلمة** المتجسد "جوهرًا"، وأفهم أن هذا الجوهر قد تجسد؟ *(Lebon p. 152)* على هذا النمط من حقي أن أشرح أيضًا الأمور التي تتعلق بالصفة، قائلاً إن صفة جوهر **الكلمة** الذي شاركني في اللحم والدم[٣٦]، قد شاركت أيضًا في الدلالة الجسدية. بما أن هذه الأشياء تُقال بعقلٍ يرغب في قول الحقيقة، إذًا فهي لن تُحاسَب. فإنه من الصواب وجوب أن نحكُم على الكلمات أيضًا فيما يتعلق بالأشخاص الذين قالوها، وينبغي لنا أن نفحص بعضًا من التصريحات الكثيرة.

لكننا الآن سوف نتبنى ثانيةً فكرة هذا التصريح لأجل تقديم دفاعٍ. نحن نَعلَم أن الأشياء التي تنتمي لجنسٍ genus تمتد أيضًا إلى النوع species[٣٧]. ونقول إن المخلوق الحي هو جوهرٌ قد وُهِب نفْسًا وشعورًا. ونعرف أن الإنسان والحصان والثور هم أمثلةٌ لهذا الجوهر مع وجود سمةٍ خاصةٍ مُختلفةٍ تنتمي لكل واحدٍ منهم. لذا ندعو العناصر البسيطة والمُركَّبات وكل الأشياء التي تُعتبر "مخلوقات حية" باستخدام نفس الاسم، كما يبدو صحيحًا للأب باسيليوس أيضًا[٣٨]. لذا، لو دَعَونا الابن البسيط – رغم أنه قد صار مُركَّبًا لأجلنا – أقنومًا واحدًا، ونحن متأكدون تمامًا أنه قد وُهب جسدًا، فلماذا لا يمكننا أيضًا أن نأخذ اسم الجنس الأعلى the highest genus، وندعو الابن "جوهرًا"، حينما نَصِفه بأنه

[35] Aristotle, *Categories*, 4. lb.27.

[٣٦] قارن (عب ٢: ١٤).

[٣٧] هذه الكلمة جاءت بصيغة الجمع.

[38] cf. Basil, *Ep. XXXVIII, Gregorio fratride discrimine essentiae et hypostasis*, PG 32.326 ff.

قد تجسد؟ فحتى الأب كيرلس، الذي قد اقتبست منه أنت نفسك، قد أكَّد أن تعبير "واحدٍ" لا يُنسَب فقط إلى العناصر البسيطة، بل أيضًا يمتد إلى المُركَّبات. فقد قال كالتالي: **[ق. كيرلس]:** «فإن (تعبير) "واحدٍ" لا يُقال حقًا عن الأشياء البسيطة في طبيعتها فقط، بل وأيضًا عن تلك التي قد اتَّحدت في تركيبٍ، مثلما في حالة الإنسان»[٣٩].

أنا أقول هذه الأشياء بسبب التوبيخات (التي حصلت عليها). لكنني مِن ثَم سوف أتطرَّق إلى التوبيخ الثاني. *(Lebon p. 153)* لقد اعتُبِرت (أنا)، أيها الأب، غشاشًا، لأنني بعض الأحيان أتعجب من الخواص، وأحيانًا أُخرى أتجنبهم. لقد ظهرت في نفسي كرَجُلٍ متعدد الأرجل[٤٠] لأنني أظهر بألوانٍ مختلفةٍ. لكنني على العكس لن أكون شيئًا من هذه الأشياء في الحقيقة: فليست القضية أنني قد تكلَّمت مع جيراني، بينما الشر في قلبي*. لأنني بجِدِّيةٍ أتجنَّب اللعنة التي تُغنَّى على القيثارة نهارًا وليلاً. لكنني، مِن كلماتي الأُولى، كان لي نفس الفكر، ومن كل جهةٍ آمنت بأن الله **الكلمة** غير المرئي وغير الملموس، قد قَبِل كذلك مع الجسد خواص الجسد، وصار مرئيًا وملموسًا لأجلنا. هذه ليست خواص اللاهوت البسيط، بل اللاهوت المتجسد، الذي بسبب التدبير، احتمل أيضًا هذه الخواص التي لنا. لكن لأن القول بدا للبعض أنه قيل بطريقةٍ سَمِجةٍ جدًا، أردت بحرصٍ أن أصير ذكيًا أمامك. وهذا قد حدث لي من خلال الله ومن خلال كلمتك، التي تنازَلَت لهذا الحد، حتى أنها نزلت عليَّ، أنا القليل القيمة بالأخص. ومِن ثَم مِن كل جهةٍ كانت لي صيغةٌ

---

[39] PG 77.24IB (= ACO 1, 1, 6a, p. 160.2-4). *Ep. XLVI, Ad Succ. Ep. II.*

[٤٠] Dr Lionel Wickham قد أشار إليَّ بأن ما وراء تعبير "متعدد الأرجل" قد يكون (*بوليبوس* / *πολύπους*) أي "أُخطبوط"، وهو معروفٌ بأنه يغيِّر لونه.

* قارن (مز ٤٠: ٧) سبعينية.

لم يكن من الممكن مُناقضتها، لأنها ستظل أرثوذوكسيةً بكل شكلٍ. لكنه جيدٌ لي مرة أُخرى أن أنظر إلى واحدٍ من المختبَرين، ومن هذا المصدر أُرسِل لأجل كلمة نصحٍ. لقد أنرتها (أنا) مثل الفجر، وأظهرتها عن بُعد. لقد أكَّدتُ على أن "التَّعْلِيمَ كالنُّبُوَّةِ، وَأُوَرِّثُهُ إِلَى أَجْيَالٍ أُخْرَى"[٤١]. لكنني أُضيف بثقةٍ، "أَنَا لَمْ أَكِدَّ لِنَفْسِي وَحْدِي، بَلْ لِجَمِيعِ الَّذِينَ يَلْتَمِسُونَهَا (الحكمة)"[٤٢].

لكن ما هو هذا الشيء الثالث الذي هو كَمَنْ يُحدِّق بي، ويضع يده بعنفٍ على قلبي؟ لقد ظُنَّ أنني فهمت أن الوضيع قد تغيَّر إلى العالي[٤٣]. لكن هذا مرفوضٌ تمامًا مِن قِبَل هؤلاء الذين مازالوا يعترفون بالتركيب. *(Lebon p. 150)* فإنني لو كنت قد حاولت عن طريق غلي الماء باستمراري في إضافة النار، أن أُغيِّر الجوهر الرطب إلى هواءٍ، فسوف يكون هذا الذي قيل هو ظنِّي الذي في عقلي. لكنني الآن سوف أُقدِّم رأيي في هذه النقطة قدر ما أمكنني.

بكل المقاييس، وبحسب الألفاظ الدقيقة، يُعتَبر الجسم body هو الشيء الذي بدون نفسٍ؛ بينما نحن نعترف بأن الجسد flesh هو فقط ما يكون حيًا. نحن نَحفظ عن ظهر قلبٍ أن هذا[٤٤] هو الموجود عند كل الأشياء التي تتنفس، سواء عندنا أو عند المخلوقات الحية المُركَّبة، التي هي ممزوجةٌ من أربعة عناصرٍ. لذا، فيوجد من ناحيةٍ لحمٌ ودمٌ على حَد سواءٍ، للعاقلة وغير العاقلة. لكن من الناحية الأخرى، صفة النَفْس يُعتَقَد أنها تُدخِل تغييرًا، وهذا يكشف شيئًا أكثر دلالةٍ، لكن ليست القضية هي أن طبيعة جسد الناس قد تغيّرت. بالمثل، أنا أعترف من ناحيةٍ أن

---

[٤١] قارن (سي ٢٤: ٣٣).

[٤٢] قارن (سي ٢٤: ٣٤).

[43] cf. pp. 134-135.

[٤٤] الجسد.

الجسد الحي الذي اتحد **بالكلمة** – لأنني أخشى بعد هذا أن أقول "اختلَط"**!** – هو بشريٌ ومِن طبيعتنا، لكن من ناحيةٍ أُخرى، بقدر ما قد تركَّب كي يكون واحدًا مع الله، فهو يوجد بهذه الخواص الخاصة بالمقارنة مع جسدنا. فإنه لم يَقبَل الخطية كنتيجةٍ للتعدِّي؛ لم يكن مضطرًا للجوع والعطش والنوم، بل لأنْ يكون مملوءًا **بالكلمة** الذي به اِتَّحَد، والذي أراد أن يحتمل تلك الأشياء مِن أجل تأكيد التأنس.

لذا، لم يكن لأجل تغيير الجوهر، بل بشكلٍ أدقّ لأجل التعجب من السِر، (قولي) إن **الكلمة** حينما تركَّب في اتحادٍ باللحم الكثيف dense، قد جعله أكثر مجدًا مِن أي شيءٍ. فإنه وُلِد بدون زرعٍ، وأُمه عذراءٌ. وقد تغذَّى، ليس لأجل الاحتياج إلى الغذاء، بل رغبةً فيه. لكنه هو الذي بدون كل الخطايا، وقد مشى وسط اليهود دون أن يُرى، وطبيعة الأشياء الرطبة خدمَت قدميه كأنها أرضٌ جافةٌ. وحينما اقترب الموت، أزاله في اليوم الثالث. والهواء عَضَّد عبوره حينما صعد. لكن الأمر الذي يفوق كل كلامٍ هو هذا: أنه جلس في السماء إلهًا متجسدًا عن يمين العظمة. فقد أقامنا معه، وجعلنا معه *(Lebon p. 155)* مع أبيه. وهكذا يأتي في المجيء الثاني.

لكن القول الرابع[*] قد صار خطرًا بالنسبة لي، لأنني سوف أُدعى للمحاكمة مرة أخرى، على أساس وضعي للجواهر جانبًا، ونَسجي لتركيبٍ من الدلالات. لكنني لا أعترف أنني عانيت من هذا الجهل. لأن الصفة لا توجد بدون جوهرٍ، ولا يجب أن نعترف بجواهرٍ بدون دلالاتٍ. لذا، حينما قُلت إن جوهرين قد تركَّبا، فقد كنت أيضًا أوجد معهما الدلالات[٤٥]، بل القول الدقيق يُحتِّم أننا يجب أن نتكلم عن كون الله فوق الجوهر. لكن

---

[*] من انتقادات ق. ساويروس لسرجيوس في رسالته الثانية إليه.{م}

[45] cf. p. 72.10, 17-20 in Sergius' *First Letter*.

حينما قال الله – عِلَّة كل الأشياء – لموسى، وكتب موسى هذه الكلمة عوضًا عن الاسم، "هُوَ الَّذِي يَكُونُ، أَرْسَلَنِي"[٤٦]، تجرَّأت جدًا – لكنني أخذت دليلي منه – أن أدعو الله "جوهرًا" كذلك: فإن الله يكون، وهو فوق كل الأشياء التي تكون. لذا دعنا ندعوه "جوهرًا"، "وفوق الجوهر". لكنك قد عرَّفت، وبوضوحٍ شديدٍ، أن السمة الخاصة بالله هي الصلاح[٤٧]: "لِمَاذَا تَدْعُونِي صَالِحًا؟ لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ"[٤٨]. فلو أن السمة الخاصة هي هذا الشيء الذي يخُص شخصًا ما، ويخُصه وحده – والآن بحسب الاقتباس المذكور، ما يخُص الله وحده هو أنه صالحٌ – إذًا فمِن الواضح أن تعريف السمة الخاصة هو شيءٌ من هذا القبيل. مع ذلك فمِن الضروري أن نحترم هذه الأمور العظيمة في صمتٍ. لأن الله في الحقيقة فوق الجوهر والسمة الخاصة.

لقد تجاسرْت وقُلت هذه الأشياء لك، يا أب الآباء، وفررت بعيدًا عن مقامي: ليس لأنني لم أَعرف نفسي مطلقًا، بل لأنني كنت خائفًا أن يتم اصطيادي مِن قِبَل اتهاماتك المكتوبة. وأنا أطرح نفسي عند قدميك المقدَّستين، أن تسِن قانونًا على هؤلاء الذين لديهم رسالتك الثانية، *(Lebon p. 156)* أن يطَّلعوا على دفاعي أيضًا، لئلا **حينما يَرفع الزمان كلماتك – لأنها تَحفظ كل شيءٍ في أمانٍ** – يَبلُغ الذُّرية أنني تعثَّرت في رأيٍ مِثل هذا، ويُعتقد أن هذا هو التوبيخ المألوف لكل كنائس الله التي استَخدمَت شرار لساني العاجز بسبب بُعد الأساقفة في الشرق. لكن بالتأكيد بعض الناس، الذين يريدون أن يجدوا خطأً، سيظنون أن الأمر هو وقاحةٌ. لكنني أُعَرِّف الجهل بأنه موت النفس، وبما أني أريد

---

[٤٦] (خر ٣: ١٤).

[٤٧] (ܛܝܒܘܬܐ / *طيبوتو*). وقال ليبون أن اللفظ الأصح هو (ܛܒܘܬܐ / *طبوتو*) أي "الصلاح"، أو (ܛܒܬܐ / *طبتو*)، وهو ما يناسب ما يليه.

[٤٨] (مر ١٠: ١٨).

جدًا أن أعيش، لذا أخشى أن أفشل في هذا. لكن لهؤلاء الذين يسخرون من بحثي بتحيُّرٍ، سوف أقرأ ثانيةً القانون الحكيم: "إِنْ كُنْتَ تَنشُد الْحِكْمَةَ، وَتُعْطِي صَوْتَكَ لِلمَعْرِفَةِ، وَلَو كُنْتَ تَبْحَثُ عَنْهَا كَالْفِضَّةِ، وَتَلْتَمِسُهَا مِثْلَ الْكَنْزِ، فَسَوفَ تَعْلَمُ إِذًا مَخَافَةَ الرَّبِّ، وَتَجِدُ مَعْرِفَةَ اللهِ"[٤٩].

لكن لأن هناك زوجًا من الأنبياء يُلاحقاني، إلى جانب كتاباتك المقدسة، لذا فيجب أن أسير معهما. وأولاً سوف أقول لك من العظيم حَجَّي، "زَرَعْتُمْ كَثِيرًا وَ[جَلَبْتُمْ][٥٠] قَلِيلاً"[٥١]. لأنك قد طرحت بعض البذور الإلهية على الأرض التي ليس لها قلبٌ مفتوحٌ تمامًا، أعني عقلي. لكنك عند حرثك لها بحرصٍ عظيم، قد حرثت بقوةٍ حتى على الأماكن المُحجرة، حتى يمكنك الحصول على ثمرٍ، حتى ولو من النباتات غير المثمرة. وبعد ذلك سوف أقول لك أيضًا كلمات هوشع: "أَنْتَ تُعَذِّبُ فَتَشْفِينَا: أَنْتَ تَضْرِبُ فَتُعَالِجْنَا"[٥٢].

هذه الأمور هي بخصوص رسالتك الإلهية، التي تُعلِّم بالحقيقة، وتجد الخطأ بطريقةٍ مُسالمةٍ، وتعالِج بلُطفٍ. *(Lebon p. 157)* وأسأل الله أن يُعطيك العُمر الطويل، وأن نحفظ نحن الكنيسة الأرثوذوكسية العيد بحضورك الشرعي، كما نعمل الآن حسب مضمون كتابك الذي نطقت به؛ لكننا بعد ذلك سنتزين بالألوان الحقيقية عند مجيئك، وسنكتب هذه الكلمات من المزامير بحسب فهمنا، "رَضِيتَ يَا رَبُّ عَلَى أَرْضِكَ؛ أَرْجَعْتَ سَبْيَ يَعْقُوبَ؛ غَفَرْتَ إِثْمَ شَعْبِكَ؛ سَتَرْتَ كُلَّ خَطَايَاهِم"[٥٣].

انتهت رسالة سرجيوس النحوي الثالثة إلى البطريرك القديس ساويروس.

---

[٤٩] قارن (أم ٢: ٣-٥).

[٥٠] اللفظ الصحيح هو (ܚܠܡܬܘܢ / *حلمتون*) وليس (ܚܡܠܬܘܢ / *حملتون*).

[٥١] (حج ١: ٦).

[٥٢] (هو ٦: ١).

[٥٣] (مز ٨٤: ٢، ٣) سبعينية، (٨٥: ١، ٢) بيروتية.

رسالة القديس ساويروس الثالثة

الرسالة الثالثة من نفس البطريرك ساويروس إلى النحوي.

حينما قرأت هذه الرسالة الثالثة من طهارتك، والتي قُدِّمت لي متأخرًا جدًا، أردت أن أظل صامتًا، وأن أترك هذه الأشياء التي كُتِبَت من قِبلي ومن قِبلك وحدها. فإنه ليس من سُلطَتي – لأنك قلت إنه من سُلطَتي[١]– أن أقدِّم تصريحًا بأن تُقرأ هذه الأشياء التي لك، وهي التي كتبتها على مسئوليتك وإرادتك الحرة. فإن هذا الشيء سيكون سهلاً، ومن المحتمل أن يجلب لي الشهرة، وسيُظهِر لكل أحدٍ بوضوحٍ ما قد قدَّمته من إجاباتٍ. فإنه بعد الرسالة الثانية، بدا غير لازمٍ أن تُدرَس نفس الأشياء بكلامٍ فارغٍ بشكلٍ آخر، وتُعاد مرةً أُخرى لتذكِرة مَن يرفض التذكِرة، والساخط. فقد قال أحد الحكماء، "مِنَ اللَوَمِ مَا هُوَ غَيْرُ لَائِقٍ"[٢].

لكن لأن هذا لا يليق بي، وهو ليس نصيب يعقوب، كما قال أحد الأنبياء[٣]، أن ننجح على حساب فشل الإخوة، ونجني الشُهرة من هذا[*]، بل *(Lebon p. 158)* ما يليق بالأحرى أننا يجب أن نُفكِّر ونقول ما قاله بولس (الرسول) للكورنثيين، "لكِنَّنَا نُصَلِّي إِلَى اللهِ أَنَّكُمْ لاَ تَعْمَلُونَ شَيْئًا رَدِيًّا، لَيْسَ لِكَيْ نَظْهَرَ نَحْنُ مُزَكَّيْنَ، بَلْ لِكَيْ تَصْنَعُوا أَنْتُمْ حَسَنًا، حَتَّي لَوْ ظَهَرْنَا نَحْنُ فِي ضَوءٍ خَافِتٍ"[٤]. بسبب هذا اعتقدت أنه من الصواب – وهذا بينما أنا في هذا النوع من الهروب، والإقامة السِرِّية

---

[١] قارن pp. 155-156 في النَص قبل ذلك.

[٢] (سي ٢٠: ١).

[٣] قارن (أر ١٠: ١٦).

[*] وهو ما يؤكد على حسن أخلاق القديس ساويروس، وأن ما يهمه ليس فقط إعلاء الحق، بل وأيضًا خلاص النفوس.{م}

[٤] (٢كو ١٣: ٧).

والمُتعِبة – بحُبٍ واجبٍ ثانيةً أن [أُذَكِّرك][5] بطريقةٍ أخويةٍ. فإن اهتمامي كان شيئًا آخرَ غير التمسُّك بالصمت التام، أو الإشارة إليك باستحقارٍ، لأن هذا لن يكون فقط أمرًا غريبًا على الدين الحقيقي، بل وأيضًا على الأخلاق الجيدة، وهو على وجه الخصوص مُبغَضٌ من الله، لأن الكتاب المقدس قال في موضعٍ ما، "مَنْ يَغْمِزُ بِالْعَيْنِ مَكْرًا يَحْصُدُ لِلنَّاسِ حُزْنًا، أَمَّا الْمُوَبِّخُ جَهْرًا فَيَصْنَعُ سَلاَمًا"[6].

لذا فطهارتك يمكن تَذكيرَك من كل جهةٍ، أنه في البداية حينما كتبت (أنت) للأسقف القديس أنطونينوس، قُلت عن نفسك إنك مُؤخَّرًا قد نَظرت إلى المسائل اللاهوتية، وأنك كُنت طفلاً في العقائد الدينية، واعتقدت أنه لم يكن صحيحًا بأي شكلٍ وجوب اعترافنا بهوية الطبيعتين اللتين منهما قد كَمُل المسيح الواحد بشكلٍ يفوق الوصف والعقل. وأنا، المُنعزل بعيدًا، والذي طُلِب مني إجابةً لسؤالك، اقتبست من كلمات الحكيم كيرلس، أنه في كل شيءٍ ومن كل جهةٍ كان صحيحًا أن نعترف بهويتي الطبيعتين اللتين منها عمانوئيل، الهويات التي تكمُن في الصفة الطبيعية، وليس أن الطبائع يجب أن تُقطَع بشكلٍ مُستقلٍ وتنفصل عن بعضها. فمَن لا يعترف بهذا، يصل إلى رأي الذين يشوشون الجواهر. فالقديس كيرلس قال كالتالي في هذه الأشياء التي كتبها لديودور:

> **[ق. كيرلس]:** «لذا دعنا نعترف بأن الجسد الذي وُلد في بيت لحم، حتي لو لم يكن يتشابه *(Lebon p. 159)* – أعني في الصفة الطبيعية – مع **الكلمة** الذي من الآب، قد صار يخُصه رغم ذلك، ولا يَخُص ابنًا آخرَ بجانبه.

---

[5] اللفظ الصحيح هو (ܐܥܗܕܟ / أعهدك) وليس (ܥܗܕܟ / عهدك).

[6] (أم ١٠: ١٠).

لكن يُفهَم أنه ابنٌ ومسيحٌ وربٌ واحدٌ حتى حينما تجسد **الكلمة**»[٧].

ومرةً أُخرى بعد أمورٍ أُخرى قال:

[ق. كيرلس]: «لأننا أيضًا نقول إن في مصطلحات الهوية، الجسد من كل جهةٍ هو من طبيعةٍ أُخرى غير **الكلمة** الذي خرج من الله الآب، ومع ذلك، قد صار يخُصُّه باتحادٍ غير قابلٍ للانقسام، وبهذا قد دُعي **الكلمة** الذي ظهر من جوهر الله والآب، زرع إبراهيم بالجسد، فإن التدبير قد دعاه هكذا، وهذا لا يجرح كيانه الذي هو عليه مُطلقًا. فبالرغم من أنه الله بالطبيعة، إلا أنه قد صار أيضًا بالحقيقة إنسانًا، وهو ابن الله الآب، وليس زيفًا ولا بِسمٍ كاذبٍ»[٨].

وأيضًا بعد قليلٍ قال:

[ق. كيرلس]: «لكن ليست القضية أنه في أي مكانٍ ومن أيَّة جهةٍ غير ملحوظٍ أنك تحاول إن تُقحِم التشويش على هؤلاء الذين لهم العقيدة الأرثوذكسية، أي هؤلاء الذين يُعلِّمون باتحادٍ غير مُشوَّشٍ، وأنت لا تخجل من كونك تقف في موضعٍ، وتُهيِّج كل شيءٍ إلى أعلى وأسفل، مُظهرًا الجسد أنه من طبيعةٍ أُخرى*، أعني عند قولك

---

[7] Cyril, *Contra Diodorum Tars. Episc* ., (Pusey edn., Vol. 5), p. 499.17-500.4.

[٨] لم يتم العثور على المرجع.

* ديودور كان يفرِّق بين طبيعتي المسيح، وحجته أنه لا يمكن اتحاد شيئين من طبيعتين مختلفتين (وأن مَن يؤمن بهذا فهو يشوش بين الطبيعتين). وكان رد ق. كيرلس عليه بأنه يُهلل بدون وعي، وأن الإيمان السليم لا يشوش بين الطبيعتين، لكنه في نفس الوقت لا يفصل بينهما.{م}

بخصوص **الكلمة** الذي من الله، ولو وجب أن يعترف أحدٌ بهذا معك، متحاشيًا جهل مشوِّشي الطبائع، فأنتم في التو تُقَسِّمون (المسيح) الواحد إلى اثنين»[٩].

لاحظ أن في هذه الأمور التي اقتُبِسَت، أظهر المُعَلِّم بوضوحٍ أن عدم الاعتراف بآخرية (غيرية) الطبائع التي اجتمعت معًا للاتحاد، وبالهوية، وبالاختلاف مادام بخصوص الصفة الطبيعية، (كل هذا) لا يقع خارج إثم وحُمق هؤلاء الذين يشوِّشون الجواهر، بل يأتي تحت التوبيخ الذي يعود إليهم. وبمعنى آخر، *(Lebon p. 160)* هؤلاء الذين يُقسِّمون عمانوئيل يجعلون هذا الاختلاف الطبيعي حجةً للتقسيم.

أخبِرني إذًا، هل جعلتك أنا مُشوِّشًا للجواهر حينما ذَكَّرت طهارتك بهذه الأمور؟ أو هل كتبت أنا ضدك اتهامًا بالهرطقة، أنا الذي أظهرت لك طريق الآباء، حينما اعترفت أنك كنت غير متمرسٍ في العقائد اللاهوتية ومحتاجًا لأن يوجهك أحدٌ نحو الدِقة؟ عفواً! فإن الوضوح الشديد للحديث وللحَق يُعلِن ذلك صَراحةً. لكنك حينما كتبْت ثانية *الرسالة الثانية*، ودُرْت حول نفس الأشياء مرةً أُخرى فيها، وقُلت إن الاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي) سوف يُعتَبَر تجاورًا[١٠] تبعًا للكلمات العقيمة لنسطور، إلا إذا اعترفنا بأن الطبيعتين قد اختلطَتا، وقد صار هناك في وقتٍ سابق جوهر واحد أو حتى صفة واحدة، وقد وضَّحت أنت هذا الرأي بواسطة كلامٍ قد أضفته، قمت أنا باختصار ما قد كتبت أنت، والخُلاصة هي كالتالي: «*لذا فلو أن الطبائع التي منها المسيح لم تختلط*

---

[9] Cyril, *Contra Diodorum Tars. Episc*., (Pusey edn., Vol. 5), p. 502.10-17.

[١٠] ذُكِرَت في السريانية (ܣܝܡܐ ܡܬܦܚܡܐ/ *سيومو متفحمنو*). قارن: p. 140, line 29، والترجمة اليونانية لـ (ܒܣܝܡܐ ܡܬܦܚܡܐ / *بسيومو متفحمو*) هي (*κατὰ παράθεσιν* / *كاتا باراثيسين*).

بغير تشويشٍ، فكيف سأقول إن هذه الطبائع التي بقيت هكذا غير مختلطةٍ قد اتحدت هيبوستاسيًا (أقنوميًا) معًا؟ كيف سأحافظ على تعريف التركيب، لو أن الطبائع حُفِظَت غير مختلطةٍ مثلما كانت؟»[*]، ومرةً أُخرى صِرت مُضطرًا أن أُجيبك برفقٍ بحسب قُدرتي، وأن أُظهِر بوضوحٍ أن الاتحاد الهيبوستاسي (الأقنومي) هو اجتماعٌ طبيعيٌ في اتحادٍ طبيعيٍ، وقد أُكمل أقنومًا واحدًا وطبيعةً واحدةً **للكلمة** المتجسد بصورةٍ غير مُعبَّرٍ عنها وفائقة القيمة، وهو ما يجتنب التجاور، وبالمِثل الخلط والتشويش والمزج، بنفس الطريقة التي يوجد بها إنسانٌ مِثلنا من نفسٍ عاقلةٍ وجسدٍ؛ فمِن أشياءٍ من نوعٍ مختلفٍ وغير متساويةٍ في الجوهر[١١] مع بعضها، صارت هناك طبيعة واحدة وأقنوم مركب، وليست القضية أنها بدأت من تركيبٍ وبعد الاتحاد *(Lebon p. 161)* أَبطلت كونها مُركبةً. فإنك أردت أن تقول هذا، أنت يا من كُنت تؤكد أن مِن اختلاطٍ غير مختلِطٍ، ومن تشويشٍ غير مشوَّشٍ، صار هناك جوهر واحد وصفة واحدة. وبعدها أيضًا أضفت أنت جزءًا عن القديس كيرلس، وقُلت «يبدو أن الأب قال إن **الكلمة** المتجسد رَبط الطبائع مع الخواص، وهو واحدٌ مِن كل جهةٍ، أعني طبيعةً واحدةً وهويةً واحدةً»[١٢]. وأنت قُلت إنك في قضيتك الخاصة لم تتمسك بهذا، وسألت إن كنت أنا أيضًا لي نفس الحُكم.

لذا حينما حكمت (أنت) وأظهرت بكثيرٍ من الشهادات *testimonia* أنه ليس من الصواب لنا أن نقول إن عمانوئيل له جوهرٌ واحدٌ وصفةٌ وهويةٌ واحدةٌ، فكيف تُجاهد ثانيةً في سبيل هذه التعبيرات السيئة السمعة وتُقيم دفاعًا من هذه التعبيرات، متغاضيًا عن كل هذه الأشياء التي قد

---

[*] هذا الاختصار هو خلاصة كلام سرجيوس بالطبع.{م}

[١١] (ܒܢܝ ܟܝܢܐ / *بناي كيوني*).

[12] cf. above, p. 102.8 ff., and p. 121.2 ff.

كُتبَت مِن قِبَلك في الرسالة الثانية؟ بواسطة هذه الأشياء كان كل هدف المناقشة متجهًا نحو هذا، إننا إن لم نفهم أن الطبيعتين قد اختلطتا، فحتى الثالوث لن يظل ثالوثًا، بل سيصبح رابوعًا، هذا لو لم نَقبل أن **الكلمة** المتجسد قد صار جوهرًا واحدًا وصفة واحدة[١٣]. فبما أنك أردت أن تُرسِّخ هذا أيضًا، فقد أدخلت مُصطلَح (*συμφυΐα* / *سيمفيا*) لكي ربما يكون هذا مفيدًا لك فيما يتعلق بمسائل الاختلاط، ولإظهار أن هذه الأشياء التي منها المسيح هي جوهرٌ واحدٌ وصفةٌ واحدةٌ. وأيضًا أنت تعلَّمت منا، كما ذَكَّرناك بطريقةٍ أخويةٍ، أن مُصطلَح (*συμφυΐα* / *سيمفيا*) لا يدُل على معنى واحدٍ فقط، لكنه حينما يُطَبَّق على الثالوث القدوس، فإنه يُرسِّخ تساوي جوهر ثلاثة أقانيم، لكن حينما يُستخدَم فيما له علاقةٌ *(Lebon p. 162)* بالتجسد الإلهي، فهو يُخبرنا بالاجتماع الطبيعي لأشياءٍ لها جوهرٌ مختلفٌ، وليست من نفس النوع، والتي منها كَمُلَت طبيعةً وأقنومًا واحدًا، هذا الذي **للكلمة** المتجسد[١٤].

لذا فقد حوَّلت هذا التذكير إلى اتهاماتٍ بطريقةٍ لا أفهمها، وأنت قد جعلتني مُتهمًا بدلاً من معلمٍ. وقد ردَّدت كلماتٍ قد كُتِبَت لك من قِبَلنا ضد هؤلاء الذين يتمسكون بفكرة تشويش الجواهر، وكما لو كنت تُناضل ضد إتهامٍ مُلَفَّقٍ، [ادَّعيت][١٥] أنك لا تفكر هكذا مثلما يريد جنون مشوشي الجوهر، ومِن ثَم فأنت فجأةً قفزت، كما قُلت أنت[١٦]، ودهنت نفسك[١٧]

---

[13] cf. p. 99 above.

[14] cf. pp. 125 and 126 above.

[١٥] ذُكِرَت في السريانية (ܫܪܝܘܬ ܥܘܬܕܐ / *شريوت عوتودو*) وهو أمرٌ غامضٌ جدًا. من الجائز أن يكون الأصل اليوناني لها هو (*κατασκευάζω* / *كاتاسكيڤازو*) أي "يُعِد أو يُنشئ".

cf. *Lampe, Patristic Greek Lexic*on, (Oxford, 1961).

[16] cf. p. 150 above.

[١٧] ملحوظةٌ في الهامش: الدهان بالزيت مثل الرياضيين.

بصلواتي، وبدا جيدًا لك أنك يجب أن تصير مُدافعًا عن التعبيرات التي تُدخِل تشويشٍ على الجواهر، عن طريق هذه الأشياء التي قُلتها – أي أن الاتحاد من طبيعتين قد صار في وقتٍ واحدٍ جوهرًا واحدًا وصفة واحدة. وأنت قد فعلت نفس الشيءٍ كشابٍ يجد عيباً في زانيةٍ، ويكشف وقاحتها، والتي هي من الناس[١٨] وهي مثل بائعةٍ متجولةٍ، وجمالها الصاخب هو من زينتها، وكما يتحدث سِفر الأمثال[١٩] قائلاً، العُهر وخلاعته؛ وبعد ذلك حينما أتى المساء، كان تحت سقفها وبات عندها.

لكن دعنا نُفكِّر في نوع هذه الكلمات التي لدفاعك: كَم هو بطوليٌ ومدهشٌ! أنت تقول إنك قُلت "جوهرًا واحدًا" بدلاً من قول "طبيعة واحدة"، وأنت أهملت هذه **الكلمة** "متجسدًا" بقدر ما هي مُعتَرَف بها مرارًا كثيرةً. لكنك قُلت "صفة واحدة" أيضًا، على أساس أن صفة جوهر **الكلمة** قد تشاركت في الفعالية[٢٠] الجسدية. فالآن، هل هذه الأمور مقبولةٌ؟ هل هذا الإيمان يُلائِم المسيحيين ويلائم الذين ينتظرون الدينونة والقيامة، ويسمعون كلمة الله تنادي *(Lebon p. 163)* في الإنجيل: "بِكَلاَمِكَ تَتَبَرَّرُ وَبِكَلاَمِكَ تُدَانُ"[٢١]. أليست هذه الأمور تُقدِّم للمعارضة سببًا مناسبًا للضحك علينا؟ ألَا نقول بحقٍ في نُواحٍ، هذا المزمور لداود

---

[١٨] ملحوظةٌ في الهامش: التي هي من الناس، لأنها زانية قبل أي أحدٍ.

[١٩] قارن (أم ٧: ١١).

[٢٠] قارن p. 152 above, lines 3 and 4. هنا ق. ساويروس يستخدم (ܡܥܒܕܢܘܬܐ/ معبدنوتو) أي "فعاليةٍ" بينما يستخدم سرجيوس (ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ / مْشَوْدْعُونُوثُو) أي "دلالة أو معنى". ويمكن ملاحظة أن في p. 135.15، ق. ساويروس يقول (ܡܥܒܕ̈ܢܘܬܐ/ معبدنوتى) أي "فعاليات" في حين ذُكِرَت في مخطوط Harvard Syriac 22 (ܫܘܕ̈ܥܐ/ شَوذُوعي) أي "إشارات أو علامات".

[٢١] (مت ١٢: ٣٧).

المرنم بالأمور المقدسة: "كنا عَارًا عِنْدَ جِيرَانِنَا، سَبَب هُزْءٍ وَسُخْرِيَةٍ لِلَّذِينَ حَوْلَنَا"[٢٢].

فلأجل فَضّ مُجمل الغرض من هذه الأشياء التي كتبتها أنت، والتي قد رسمناها سابقًا بالأعلى، ولأجل الالتفات فقط إلى هذا الجزء الذي قُلناه، بمعزلٍ عن كل هذه الكلمات التي قيلت قبلاً وتلك التي تَقررَت بعد ذلك، إلى هذا المدى الذي يُجبرنا أن نقول، ولأجل اختصار حشدٍ من الهَذيان الناقص وعديم الفائدة، والذي عنه بساطة الحق تُعرِض وجهها، (بساطة الحق) التي لأولئك الذين سلموه كمرساةٍ مقدسةٍ للكنيسة المقدسة، كأمرٍ يقابل هؤلاء الذين يقسّمون المسيح الواحد إلى اثنين، أعني أنه يناسبنا أن نقول "طبيعةً واحدةً متجسدةً لله **الكلمة**"، هذه التي للقديس أثناسيوس والحكيم كيرلس: "أين قرأت أنت في مؤلفاتهم إذًا أنهم قد دعوا عمانوئيل جوهرًا واحدًا وصفةً واحدةً، أو جوهرًا واحدًا متجسدًا **للكلمة؟**"[٢٣]، أنت لن يمكنك أن تقول هذا! **فمُنذ أن علِموا أن خطأ تشويش الطبائع هو على عكس الجهة الأخرى لأولئك الذين يقسّمون المسيح، استخدموا مصطلحات مصقولة ودقيقة***. أيًا كان، فإنه واضحٌ تمامًا أن المرء يُمكنه بسهولةٍ أن يجد لدى الآباء المتوشحين بالله – لأنني تكلمت معك من خلال كلام معلميَّ، فإنني لا أستخدم أي تعبيرٍ ينتمي للخُبراء الوثنيين بخصوص هذه المسألة – مُصطلَح "جوهرٍ" يُستخدم بدلاً من "طبيعةٍ واحدةٍ" و"أقنومٍ"، بالطريقة التي قالها القديس

---

[٢٢] قارن (مز ٤٣: ١٤) سبعينية، (٤٤: ١٣) بيروتية.

[٢٣] هذه الفقرة صعبة الترجمة، وما كُتِب هنا هو مجرد محاولةٍ.

* وهو ما يؤكد أن التحفظ في استخدام المصطلحات لدى الآباء كان رد فعلٍ لإساءة استخدام الهراطقة لمَصطلحات الآباء الأوائل الذين كانوا يهتمون بالفكرة أكثر من الألفاظ.{م}

يوحنا[#]، الذي بلغ إلى عرش رئاسة الكهنوت على القُسطنطينية، بخصوص الابن الوحيد لله الآب، في المقالة الرابعة من تفسير(*Lebon p. 164*) إنجيل يوحنا: **[ق. يوحنا]:** «لكن هذا **الكلمة** هو جوهرٌ أقنوميٌ قد انبثق من الآب بغير ألمٍ»[٢٤]. وق. باسيليوس، الحكيم في هذه المسائل اللاهوتية، في مقالته الأولى ضد إفنوميوس، قال عنه: **[ق. باسيليوس]:** «لكن لأنه واحدٌ في الوجود وجوهرٌ واحدٌ بسيطٌ، وليس مُركَّبًا، قد سَمَّى نفسه بأسماءٍ مختلفةٍ في مرَّاتٍ مختلفةٍ، وبأفكارٍ صنعها لتُناسب الألقاب التي هي مختلفةٌ عن بعضها»[٢٥].

لكن لا يوجد أحد من المعلِّمين الأرثوذكسيين، أعني هؤلاء الذين فَسروا التعليم في الكنائس، قد تجاسر ودَعا **الكلمة** جوهرًا واحدًا أو دلالةً واحدةً حينما تركَّب مع الجسد الذي من نفس طبيعتنا، والذي كانت له نفس مُدرِكة وعاقلة. لذا فأخبِرني، هل أنت وحدك تسلك هذا الطريق الذي لم تدوسه قَدم إنسانٍ، وتُسافر عبر السيل الجارف والشوك؟ هل كان هناك احتياج حقيقي لهذه التوضيحات المُلتفَّة؟ بل هذه الأمور لن تجلب لك أي فخرٍ. فحتي لو صَدَّقناك[٢٦] وسكتنا، فلن يَقرأ أحدٌ هذه الأشياء التي كتبتها أنت، ويقول إنها بالفِعل مثل دفاعك هذا. لذا، فقد آن الأوان بالنسبة لي أن أقول لك هذا الشيء الذي قاله هوميروس Homer، وبذكاءٍ شديدٍ جدًا، لأنك أثناء الكتابة قد ذَكرْت براعتك،

«ἀλλ᾽ οὐ πείσονται Τρῶες καὶ Δαρδανίωνες»
«ولكن لن يقتنع أبناء طروادة ودَردانة»[٢٧].

[#] القديس يوحنا ذهبي الفم.{م}

[24] PG59.47C.
[25] PG 29.525A.

[٢٦] ملحوظةٌ كُتِبَت في الهوامش: صدقناك: أي صدقنا أنك على حقٍ.
[27] *Iliad*, 8.154.

بسبب هذا، وبغرض المحبة، ننصح محبتك بأنك يجب أن تودِّع هذه الكلمات المخادعة، وأن تحترم بساطة الإيمان، ولا تندفع بسهولةٍ لإلقاء خُطبةٍ بخصوص العقائد، بل اعتبر أنه من الصواب التمسك بالآباء في كل شيءٍ لو أضررت في أي وقتٍ للكتابة أو الكلام عن مثل هذا. فإنه لا يجب الاستخفاف *(Lebon p. 165)* بالتعثر في هذه المسائل، أو بأن نقول شيئًا لا يليق أن يكون برأيٍ متقلِّبٍ، أو أننا يجب أن نحمي أنفسنا على قَدر فهْمنا مُسبقًا، في أي مكانٍ، مِن قُطَّاع الطريق وقبضات المعارضين. فلو كُنَّا سنبحث عن هذه الأشياء التي لم تُقال بتحفظٍ، لذا فالوقت مناسبٌ لنا أن نقول إن الثالوث القدوس هو أقنومٌ واحدٌ، لأننا نجد إيوستاسيوس Eustasthius طَيب الذكر، الذي كان أسقف أنطاكية، في التعليق على المزمور الثاني والتسعين، قد قال في هذا السياق إن الآب والابن أقنومٌ واحدٌ:

> **[إيوستاسيوس]:** «الاثنان يفعلان أمورًا عجيبةً في نفس الوقت بصورةٍ غير مرئيةٍ، لكن الكُتب المقدسة في كثيرٍ من المرات تنسب عَظَمة عملهما إلى واحدٍ، لأنها تُقدِّم ثنائيةً من وحدانيةٍ، لكنها تُعلِّم بوحدانيةٍ من ثُنائية، بحيث يكون هناك أقنومٌ واحدٌ للَّاهوت»[٢٨].

لكن مَن هو الذي لا يَعلم أن "جوهر" (*οὐσία* / *أوسيا*) مُشتقةٌ من "يكون" (*εἶναι* / *إيناي*)، أمَّا "طبيعة" (*φύσις* / *فيسيس*) فمن "نِتاج"[*]

---

[28] Eustathius: *Fragmentum Commentarii in Psalmum Nonagesimum Secundum*, pp. 212-3 in J. B. Pitra, *Analecta Sacra* (Paris, 1883), Vol. 4. Also see M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche, avec une éd. nouv. des fragments dogmatiques et exégétiques* (Lille, 1948), pp. 32-33; and No. 38, p. 107 (Latin only).

[*] *Greek-English An Intermediate Lexicon Founded upon The Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Unicode, p 2637.{م}

(*πεφυκέναι*/ *بيفيكيناي*)، وأيضًا "أقنوم" (*ὑπόστασις*/*هيبوستاسيس*) من "ما هو تحت الشيء" (*ὑφεστηκέναι* / *هيفيستيكيناي*)[#]، و"كيان" (*ὕπαρξις* / *هيباركسيس*) من "بداية" (*ὑπάρχειν* / *هيبارخين*)[±]؟ وهذه المصطلحات ليست مختلفةً على الإطلاق عن بعضها في هذا المعنى. وعلى هذا النمط قد أخبرنا **كوكب الكنيسة المنير أثناسيوس** نفسه، حينما كتب لأساقفة إفريقيا:

> **[ق. أثناسيوس]:** «من خلال هذه الأمور، من اللائق يا إخوتي أننا يجب أن نلاحظ أن هؤلاء الذين كانوا في نيقية قد نشروا عبير كلمات الكتب المقدسة، لأن الله نفسه قال في (سِفر) الخروج "أَنَا أَكُونُ الَّذِي أَكُون"[٢٩] (*Εγώ εἰμι ὁ ὤν* / *إيغو إيمي هو أون*)، وبواسطة إرميا قال، "مَنْ وَقَفَ [فِي مَجْلِسِ الرَّبِّ][٣٠] وَرَأَى كَلِمَتَهُ؟"[٣١] وبعد أمورٍ قليلةٍ قال، "وَلَو مَثُلُوا فِي مَجْلِسِي، وَلَو سَمِعُوا كَلَامِي"[٣٢]. لكن لو[٣٣] أن الهيبوستاسيس هو الأوسيا، وليس له معنى آخر سوى هذا الذي قد دعاه *(Lebon p. 166)* إرميا "الكيان" (*ὕπαρξις*) قائلا "لَمْ

[#] *Ibid*, p 2549.{م}
[±] *Ibid*, p 2498.{م}

[٢٩] (خر ٣: ١٤).

[٣٠] المخطوط السرياني يقول (ܒܩܝܘܡܗ / *بقيومه*). ليبون كتب ملحوظةً تقول: (ܒܩܘܝܡܗ / *بقويمه*). وباليونانية (*ἐν ὑποστήματι* / *إن هيبوستيماتي*).

[٣١] (إر ٢٣: ١٨).

[٣٢] (إر ٢٣: ٢٢).

[٣٣] لاحظ ليبون أن المترجم إلى السريانية كتب (*εἰ δέ* / *إي ذى*) بدلاً من (*ἡ δέ* / *هي ذى*).

يَسْمَعُوا صَوتَ كَيَانِهِ"[٣٤]. فإن (*ὕπαρξις*) هي (*ὑπόστασις*) و(*οὐσία*): فهو يكون[٣٥] ويوجد[٣٦]. فبما أن بولس أيضًا قد فهم هذا، حيث كتب للعبرانيين يقول، "هُوَ بَهَاءُ مَجْدِهِ، وَصُورَةُ جَوهَرِهِ"[٣٧]. لكن بما أن هؤلاء الناس، الذين يبدون أنهم يعرفون الأسفار، ويدعون أنفسهم حكماء، غير مُزمعين أن يقولوا "أقنومًا" (*ὑπόστασις*) عن الله – فإنهم كتبوا هذا في مجمع أريمينوم[*] Ariminum ومجامعهم الخاصة الأُخرى –

---

[٣٤] (إر ٩: ٩).

[٣٥] (*ἔστι* / *إستي*).

[٣٦] (*ὑπάρχει* / *هيبارخي*).

[٣٧] (عب ١: ٣).

[*] مجمعا ريميني وسيلوكية Seleucia يمثلان مجمعًا واحدًا في موقعين، عُقدا بُناءً على طلب الإمبراطور قسطنطيوس الثاني عام ٣٥٩م، وكان هدفهما هو مساندة الجانب الأريوسي بالرغم من قلة عددهم. كان المطلوب هو إرسال مندوبين عن كل مجمعٍ ليلتقيا في نايك Nike بتراقيا Thrace لتوحيد نتائج المجمعين. في الجانب الغربي اشترك ٤٠٠ عضوًا في مجمع ريميني (أريمينم Ariminum) بإيطاليا، ورأى الأغلبية أن قانون الإيمان النيقاوي فيه الكفاية، وأنه يجب وضع حرمان ضد الأريوسية. التقى الطرفان (الأرثوذكس والأريوسيون) من كنائسٍ متعددةٍ بعد رفض الاقتراح الأريوسي بأن التعبيرين "من ذات الجوهر" (*ὁμοούσιος* / *هوموأوسيوس*) و"من جوهرٍ مشابهٍ" (*ὁμοιούσιος* / *هومويوسيوس*) ليسا كتابيين، وأن المعنى الأدق هو "مثل أو شبه" (*ὅμοιος* / *هومويوس*). استُبعَد قادة الفكر الأريوسي، لكن الإمبراطور عاد فسندهم. أما في الموقع الآخر الشرقي وهو سيلوكية أسبيرا Aspera عاصمة آشور Isauria فكان المشتركون فيه ١٦٠ عضوًا طالب أغلبهم بتعبير (*ὁμοιούσιος*). وطالبت القِلة الأريوسية، وكان عددهم خمسين، بالتعبير (*ὅμοιος*) ورفضوا التعبيرين الآخرين، وحرموا القائلين (*ἀνόμοιος* / *أنومويوس*) "غير مشابهٍ". رُفض ⇐

فكم كانت شهادتهم غير عادلةٍ، لأنهم قالوا، مثل الجاهل في قلبه، ليس إلهًا؟"[٣٨]»[٣٩].

لذا فكما تعلَّمنا بالضبط من اقتباس المُعلم أن هناك تناوبًا لهذه المصطلحات على معنى (*εἶναι* / *إيناي*) و(*ὑφεστηκέναι* / *هيفيستيكيناي*)، فنحن بنفس الطريقة نتعلم من هؤلاء المعلمين أن نُدرك الفرق بين الجوهر والأقنوم، ونسمع القديس باسيليوس وهو يكتب إلى أمفيلوخيوس Amphilochius ويقول كالتالي: **[ق. باسيليوس]:** «الجوهر والأقنوم لهما هذا الاختلاف، الذي يوجد في المقارنة بين العام والخاص»[٤٠]. وبسبب هذا، حينما تَعامل الآباء مع علم اللاهوت، وشرحوا مصطلحًا يتعلق بالتأنس، استخدموا هذه المصطلحات التي هي متمايزةٌ حقًا، لكي لا يكون هناك ولا حتى شيءٌ واحدٌ غير مُغَطًّىً في هذه الاعتبارات حينما تُعرَض. هكذا حينما كتب الحكيم كيرلس في الجزء الثاني ضد هرطقات نسطور، قال: **[ق. كيرلس]:** «فإن طبيعةً واحدةً الآن تُفهم من بَعد الاتحاد، والتي هي المتجسدة، والتي تخُص **الكلمة**»[٤١]. وحينما كتب الرسالة الثالثة لنفس الرجل، قال: **[ق. كيرلس]:**

⇐ رأيهم عندما أعلن أكاكيوس أسقف قيصرية أن الابن لم يكن إلا مشابهٍ للآب في الإرادة. استُبعِد الأريوسيون لكن سندهم الإمبراطور. استطاعت القِلة في المجمعين التي هي ضد قانون الإيمان النيقاوي أن تتمتع بِرضى الإمبراطور. التقى مندوبون من المجمعين في Nike وقبلوا قانون الإيمان الأريوسي بعد أن قيل لكل طرفٍ أن الطرف الثاني قد قبله، ووُضع قانون Nikene لكي يختلط على البسطاء على أنه قانون الإيمان النيقاوي.

Ferguson: Encyclopedia of Early Christianity, 1999, Everett Butler May 13.{م}.

[٣٨] (مز ١٣: ١).

[39] PG 26.1036A-C.

[40] PG 32.884A. *Ep. CCXXXVI* .

[41] PG 76.60D (= Pusey edn. Vol. 6, p. 94.10-11).

«لذا فمِن اللائق أن ننسب كل كلام الانجيل إلى شخصٍ واحدٍ، ولأقنومٍ واحدٍ، الذي هو **للكلمة** المتجسد»[٤٢]. فلقد عَلِم أن مُصطلَح "طبيعةٍ" يُطبَّق أيضًا مرارًا على دلالة النوع، مثلما أيضًا حين قال *(Lebon p. 161)* باسيليوس في *الرسالة عن الإيمان*: «حيث الآب والابن والروح القدس، طبيعةٌ واحدةٌ غير مخلوقةٍ»[٤٣]. وق. غريغوريوس اللاهوتي، في المقالة عن عيد الخمسين قال: **[ق. باسيليوس]**: «أيها السادة، اعترِفوا بثالوث اللاهوت الواحد، أو لو أردتهم، الطبيعة الواحدة»[٤٤]. والقديس كيرلس أيضًا في الجزء الرابع ضد هرطقات نسطور قال: **[ق. كيرلس]**: «فإن طبيعة واحدة تُفهَم للّاهوت في الثالوث القدوس والمتساوي في الجوهر[٤٥]».[٤٦]

لكنك قد نحَّيت جانبًا تعاليم هؤلاء الرجال، وأدخلت أرسطو، كما لو كان من مكانٍ ما غير مُدرَكٍ، مُعظِّمًا إياه، وقائلاً، «أرسطو، الذي يُدعى "العقل" (*ὁ νοῦς* / *هو نوس*)»[٤٧]، وتعتقد أنه يستحق إعلانك عنه لنا بالرعد الخارِج من أماكنٍ خفية، كما قيل في مكانٍ ما إن سالمونيوس[#]

---

[42] PG 77.116C (= Pusey edn. Vol. 6, p. 28.21-23).
[43] PG 31.465C.
[44] PG 36.440B.
[٤٥] (ܫܘܝܘܬ ܟܝܢܐ / *شَوْيوث كيونو*) = (ὁμοουσίῳ / *هومووسيو*)، وفي H. =syr. 22 (ܒܪܬ ܟܝܢܐ / *برث كيونو*).
[46] PG 76.180D (= Pusey edn. Vol. 6, p. 187.17-18).
[47] cf. p. 151 above.
[#] وهو ابن أيوليوس (ملك ماغنسيا في ثيساليا والجد الأسطوري للعِرق الأيولي) وحفيد هيلين وشقيق سيزيف، وقد انتقل لاحقًا إلى إليس حيث بنى مدينة سالمون وأصبح حاكم البلاد، وكان أتباعه قد أمروا بعبادته بِسم زيوس، فبنى جسرًا من النحاس وقاد عليه عربته بسرعةٍ كبيرة ليُحاكي صوت الرعد، بينما يتم إلقاء المشاعل في الهواء لتُمثل البرق، وتقول الأسطورة إن زيوس ضربه بصاعقةٍ ودمَّر المدينة.{م}

Salmoneus قد فعل هذا في الأُسطورة[٤٨]. فاعلم، اِعلم بشكلٍ واضحٍ، أن غريغوريوس اللاهوتي، الذي كان مُثقفًا بتدقيقٍ بآراء الفلاسفة، وكان يُمكنه أن يُصبح مفسرًا لهم، ولم يكن يقول مثلنا كذا وكذا من إشاعةٍ، هذا قد أصدر حُكمًا بالإدانة على رأي أرسطو الذي قدَّم النفْس البشرية كأنها قابلةٌ للفناء – حتي لو كان هؤلاء الذين يتصرفون كأتباعٍ لأرسطو، الذين يفردون لِحْيَةً كبيرةً، حينما يُعظمونه بالكلام، يحاولون بعقلٍ متفاخرٍ أن يُخفوا رأيه الشرير، مفسِّرين بالطريقة التي يحبونها لفظ "الحقيقة الكاملة" (*ἐντελέχεια*/ *إنتلِخيا*)[*]، لأن هذا ما يدعو به النفس البشرية. فإن مُعلِّم الدين الحقيقي، الذي ذكرناه، كتب بهذه الطريقة التي في المقالة ضد أتباع إفنوميوس: **[ق. غريغوريوس]:**[٤٩] «(هاجموا...) التدبير الحقير الذي لأرسطو، ونظامه، وأحاديثه عن النفس الفانية[٥٠]، والفلسفة الإنسانية humanism التي في آراءه».[٥١] *(Lebon p. 168)*.

لكن ليست وظيفتنا الآن أن نفحص هذا، أي كيف يعتقد أرسطو بخصوص النفس. "لأَنَّهُ مَاذَا لِي أَنْ أَدِينَ الَّذِينَ مِنْ خَارِجٍ أَيضًا؟"[٥٢] كما قال القديس بولس. فإنني أعرف هذا بوضوحٍ، أنه ليس أحدٌ من هؤلاء

[48] Apollodorus, 1.9.7. cf. S. P. Brock, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia* (Cambridge, 1971), Scholia to Invective ii.2, pp. 132-133.

[*] *A Greek-English Lexicon Liddell Scott Clarendon*, Oxford 9th ed. 1996. p. 575.{م}

[٤٩] المخطوط يقول: (ܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ / *أريسطوطاليس*). ليبون كتب ملحوظةً تقول: هذه الكلمة تخُص الاقتباس: تصحيح (ܕܐܪܝܣܛܘܛܠܝܣ / *دأريسطوطاليس*) بـ [ܠܓܪܝܓܘܪܝܘܣ/ *غريغوريوس*].

[٥٠] موجودة في مجموعة ميني Migne: (*τοὺς θνητοὺς περὶ ψυχῆς λόγους* / *توس ثنيتوس بيري بسيخيس لوغوس*) "الأقوال الفانية عن النفس". يبدو أن ق. ساويروس أو المُتَرجِم قد كتبوها في صيغة المُفرَد (*θνητοῦ* / *ثنيتو*).

[51] PG 36.24B-C.

[٥٢] (١كو ٥: ١٢).

الذين يعتبرون أن النفس الإنسانية مُدرِكةٌ وعاقلةٌ وغير مائتةٍ يقول هذا، أي أنها جوهرٌ واحدٌ وصفةٌ واحدةٌ مع الجسد المائت الحسَّاس، أو مع الإنسان المُركَّب من هذه. ونحن نقول هذا بغيرةٍ خاصةٍ في حالة عمانوئيل – إنه لا يوجد أحدٌ عاقلٌ يقول إن طبيعة الله **الكلمة** والجسد الذي وُهِبَ نفسًا وعقلاً، والذي قد اتحد به هيبوستاسيًا (أقنوميًا)، قد صارا جوهرًا واحدًا وصفةً واحدةً.

وأنا غير قادرٍ على رؤية هذا أيضًا، أعني كيف تُميِّز أنت بين الصفات والطبائع، ثم تقول إن صفة **الكلمة** قد تشاركت مع صفة الجسد[٥٣]. فمَن مِن الآباء اللاهوتيين قد رأيته أنت قد فَجَّر[٥٤] في الكنيسة هذا التصريح الأحمق على الأخص؟ فإنهم كلهم قد تمسَّكوا باتحاد الطبائع، حيث كانت – بدون شكٍ – هذه الدلالات المُلائمة طبيعيًا تُرى غير قابلةٍ للانفصال. فحينما سألت أنت قائلاً: «ماذا إذًا؟ هل نحن في اللحظة التي نقول فيها إن عمانوئيل هو من طبيعتين، نكون مضطَّرين أن نعترف أيضًا بأنه سمتين خاصتين؟»، فبسبب هذا حكمْت أنا بقولي إن هذا زيادةٌ عن اللزوم، وأظهرت ما قد قيل بواسطة أحاديثٍ كثيرةٍ وغير مُسبِّبةٍ للنزاع. وأنت مرةً أخرى ذَكَرت هذا كـ "اتهامٍ"، قائلاً: «القول الرابع قد صار خطرًا بالنسبة لي، لأنني سوف أُدعى للمحاكمة مرةً أخرى، على أساس وضعي للجواهر جانبًا، ونسجي لتركيبٍ من الدلالات»[٥٥]. فحينما كررت أنت نفس الأشياء، ثم أنكرت ثانيةً أنك تقولها، *(Lebon p. 161)* ففي حدود ما يمكن رؤياه، لا يمكن أن يوجد شيءٌ يُقال كعلاجٍ. فمِن ناحيةٍ أنت خجِلٌ ومتبرئٌ من هذه الأفكار، عن طريق هذه الأشياء

---

[٥٣] قارن ما جاء في pp. 152.3 (سرجيوس)، وpp. 162.25 (القديس ساويروس). ويجب ملاحظة أن ق. ساويروس قد أعاد صياغة سرجيوس في كلتا المناسبتين.

[٥٤] ملحوظة كُتِبَت في الهامش: ذُكِر لفظ "فَسَّر" (ܦܫܩ / *فشق*) في مخطوطٍ آخر.

[55] cf. above, pp. 86.8; 101.24; 135.14; 155.4 If.

التي قد كتبتَ وأَثبتَّ وكَشفتَ أنها خطأٌ، لكنك من الناحية الأُخرى تَمسَّكت بالمُصطلحات، وتقول مِثل كاتِبك المأسوي،[56]

«ἡ γλῶσσ᾽ ὀμώμοχ᾽ ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος»

«لساني هو الذي أَقْسَمَ أما قلبي فلم يُقسِم»[57].

لكن لأنك قد كتبت قائلاً، «دعنا نتسامح مع الاكتشافات الدقيقة للفلاسفة، حتى لو لم يكونوا من حظيرتنا، وبالأخص تفسيراتهم للمُصطلحات»[58]، فاعلم أنك قد كتبت هذا خارج قانون الكنيسة. لأنه ما مِن أحدٍ مِن أساتذة الدين الصحيح قال، «نحن نجعل الفلسفة الوثنية [قائدًا][59] لنا في دراستنا للمُصطلحات وللكلمات»، لكنهم قالوا إنهم يَقبلونها مِن ثَمَّ كخادمةٍ، بشرط أن تتوافق مع التعاليم واعتبارات الحق. لذا في الحال، أمفيلوخيوس* Amphilochius طَيب الذِكر، حينما أرسل رسالةً بأبيات شعرٍ موزونةٍ إلى سيليوكوس Seleucus، كتب في مكانٍ ما بهذه الطريقة:

> **[أمفيلوخيوس]:** «مثل قاضٍ يُقدِّم قضيةً تتوافق مع القانون، قُد دراسة الكلمات التي توجد بين الوثنيين لكي تخدِم، بما يُلائِم حُرِّية الدراسات الصحيحة، ويُلائم الدراسة

---

[56] ملحوظة كُتِبَت في الهوامش: كلمة (ܐܠܝܘ / *أليو*) مُشتقة من (ܐܠܘ / *ألو*).

[57] Euripides, *Hippol*. 612.

[58] cf. p. 151, above.

[59] اللفظ الصحيح هو (ܪܝܫܘ / *رايشو*) وليس (ܕܝܫܘ / *دايشو*). (خطأ كتابي).

* ابن عم القديس غريغوريوس النزينزي، رُسِم أسقفًا على إيقونية Iconium سنة ٣٧٣م. ترأَّس مجمع صيدا سنة ٣٩٠م الذي قَطع المُصَلِّين messalians (والاسم مُشتق من كلمة سريانية) من الشركة، والذين يؤمنون بأن الصلاة الدائمة هي القادرة على التحرير من الشيطان المتَّحِد جوهريًا بالنفس، والذي لا تستطيع المعمودية أن تحرر الإنسان منه. تنيح سنة ٣٩٥م.{م}

كُلِّية الحكمة التي للأسفار. فإنه صحيحٌ أن حكمة الروح الذى من فوق والذي أتى من الله يجب أن تكون سيدةً للتهذيب الأدنى، الذي هو مثل الوصيفة التي لا تتزين باطلاً، بل تعودت أن تخدم باتضاعٍ. فإنه صحيحٌ أن تلك التي هي أقل يجب أن تخضع لأحكام ذاك الذى من الله»[٦٠].

لكن باسيليوس الكبير، أمام الذِكر الشرير لـ "الامتلاك" possession و"الاحتياج"[٦١] privation من قِبل إفنوميوس، وقبل أن ينتهر خدعته، جعل هذا الشيء وحده بالذات الحجة العظيمة للشكوى، ألا وهو وجوب إدخال مصطلحاتٍ جديدةٍ من الفلسفة التأملية *(Lebon p. 170)* على خُطبة الدين الصحيح. فقد كتب كالتالي في المقالة الأولى عمَّا هو ضد هذا العدو:

[ق. باسيليوس]: «لكنه ليس صعبًا أن نُظهِر أنه قد ثرثر بهذه الأشياء من حكمة العالم، والتي بها قد رفع عُنقه[٦٢]، وبهذه الطريقة قد وَضَع بِدَعًا في مصطلحاتٍ. فإنها تنتمي لأرسطو، كما يمكن لهؤلاء الذين قرأوا كتابه المدعو "الفئات أو الطبقات" *The Categories* أن يقولوا – نقاشاتٍ بخصوص المُقتنيات والاحتياجات، تقول إن الاحتياجات ثانوية بالنسبة للمُقتنيات. لكنه كان كافيًا بالنسبة لنا أن نُظهِر أنه لم يكن مِن تعاليم الروح، بل مِن

---

[60] PG 37.1592-1593: lines 240-250.

[61] cf. Aristotle, *Categories*, ch. 10:

واللفظان باليونانية هما (*ἕξις / إكسيس*)، (*στέερησις / ستيريسيس*).

[٦٢] فسر المترجم إلى السريانية هذه العبارة اليونانية (*ὑφ’ ἧς ἐκτραχηλισθεὶς / هيف هيس إكتراخيليسثيس*) بأنها تعني: "التي بها قد أُسقِط" .PG 29.532A.

حِكمة أُمراء هذا العالم[٦٣]، أن نقتبس هذه الكلمات من المزمور، "مُخَالِفُو النَّامُوسِ قَد ثَرْثَرُوا عَلَيَّ، لَكِنْ لَيسَ كَنَامُوسِكَ يَا رَبُ"[٦٤]. وكما تعلَّمنا أن هذه الأشياء التي تُقال ليست هي من تعاليم ربنا يسوع المسيح، فسنتذكر صوته يقول: "حِينَمَا يَكْذِبُ، فَإِنَّهُ يَتَكَلَّمُ بِحَسَبِ طَبِيعَتِهِ الْخَاصَةِ"[٦٥]، وبهذه الطريقة يجب أن نُقاطِع أكبر جزءٍ مِن كلامه، لأننا منذ الآن فصاعدًا نُعَرِّف كل أحدٍ أنه ليست هناك شركةٌ بيننا وبينهم: "أَيُّ اتِّفَاق لِلْمَسِيحِ مَعَ بَلِيعَالَ؟ وَأَيُّ نَصِيبٍ لِلْمُؤْمِنِ مَعَ غَيْرِ الْمُؤْمِنِ؟"[٦٦]».[٦٧]

ففي الرسالة إلى الأحداث، قال المُعلِّم أولاً إنه من الصواب أننا يجب أن نتمسَّك في عقيدة الحق بالأفكار والمُصطلحات، لكن كشيءٍ إضافيٍ وبالتبعية يجب أيضًا أن نستخدم الفلسفة الدنيوية، والتي تُكمِل زخرفة وجمال الأوراق التي تنحني تجاه الثمرة. وكتب كالتالي:

[ق. باسيليوس]: «فالآن، لو أن هناك شيئًا من الترابط بين جذوع التعليم، فالمعرفة بها سوف تكون ضروريةً بالنسبة لنا، لكن لو لم يكُن، فعلى أيَّة حالٍ، بوضعهم بجوار بعضهم، سوف نتعلم الفرق بينهم، (والذى له ميزةٌ) على الأقل لأجل تثبيت ما هو أفضل. أمَّا الآن، فما هي المقارنة *(Lebon p. 171)* الحقيقية التي يمكنك العثور عليها، بما أنك تقارن بين كل واحدٍ من أنواع التعاليم؟ بل

---

[٦٣] قارن (١كو ٢: ٦).

[٦٤] (مز ١١٨: ٨٥) سبعينية، (١١٩: ٨٥) بيروتية.

[٦٥] (يو ٨: ٤٤).

[٦٦] (٢كو ٦: ١٥).

[67] PG 29.532 A-B.

ربما، مثلما هي خاصيةٌ خاصةٌ بالنبات أن يُنبِت ثمرةً نقيةً، لكن الأوراق التي تتعلق بالفروع هي أيضًا تُعطي بعض التزيين: هكذا أيضًا الثمرة الأولى للعقل هي الحق، ومع ذلك فهو لا ينقصه الحُسن[٦٨]، أو أن يُزخرَف بالحكمة الدنيوية، لأن الأوراق تُهيِّئ نوعًا ما مِن التغطية ومَظهرًا ليس سيئًا بالنسبة للثمرة»[٦٩].

لذا فحتى القديس كيرلس استخدم هذا المثال، حينما كتب في *الرسالة الثانية لسُكّينسوس*: **[ق. كيرلس]:** «فليست القضية هي أن (كلمة) "واحدًا" تُنسَب فقط بالحقيقة إلى ما هو بسيطٌ في طبيعته، لكنها تُنسَب أيضًا إلى هؤلاء الذين قد اجتمعوا معًا في تركيبٍ»[٧٠]. لكن في مقالة السؤال والجواب *"أن المسيح واحدٌ"*، وكما لو كان يضيفها كشيءٍ زائدٍ، قال هذا: **[ق. كيرلس]:** «فهي أيضًا تبدو جيدةً للخُبراء الوثنيين»[٧١].

فلماذا إذًا أنت ساخطٌ على الخطوط[٧٢]، حينما ذكَّرت طهارتك بقصدٍ متواضعٍ بهذه الأشياء، وبأشياءٍ مثلها؟ ألم تقُل أنت إنك لست خبيرًا بتعاليم الدين الصحيح، وقُلت: «أنا طفلٌ صغيرٌ في هذه المسائِل؟»[٧٣]. فإننا يجب أيضًا أن نُذَكِّرك بهذه الأقوال التي قُلتها أنت. لكنك في رسالتك قد دعوتني خطأً بالمُعَلِّم المسكوني. لأنني قد صرت غبيًا لأنك ألزمتني[٧٤]. لكن هل هي إهانةٌ إن كان مُعلِّم المدرسة يجب أن يَمُر على

---

[٦٨] ملحوظةٌ كُتِبَت في الهامش: لقد دعا الجَمال بـ "الحُسن".

[69] PG 31.568B.

[70] PG 77.241B (= ACO, I, 1, 6a, p. 160.2-3).

[71] cf. PG 75.1285C (= Pusey edn. Vol. 7, p. 360.12).

[٧٢] ملحوظةٌ كُتِبَت في الهامش: لقد دعا علامات الهرطقة بـ "الخطوط".

[73] cf. the foot of p. 72 above.

[٧٤] (٢كو ١٢: ١١).

الكلمات غير الدقيقة بين السطور؟ وهل سيكون الشباب أيضًا غاضبين حينما يُعلِن إخصائي النَسخ عن الحروف التي لم تُكتب جيدًا؟

لكنك الآن تقول إنك قد تُرِكت في الشرق كشرارةٍ، وإنك صوت الكنيسة[٧٥]: *(Lebon p. 172)* الأمر الذي حتى لو وجَب أن يقوله أحدٌ آخر عن شخصٍ، فسوف يَحمَرّ خجلاً. لكننا لم نكُن نعرف أن هذه كانت نظرتك لنفسك، وكَتبنا رسائل لتلميذٍ، ولشخصٍ يحتاج لمَن يرشده. وبسبب هذا، كَتبنا بلا ترددٍ، عالمين بطبيعتك غير المُختبِرة لهذه المسائل، وهو ما جعل لك ولأسئلتك العُذر الذي بدا من رغبةٍ في التثقيف وليس في النزاع. لكن الآن، بما أنك تُناضل لأجل كلماتٍ قيلت بطريقةٍ جاهلةٍ، قد جعلت عدم الخبرة والجهل إثمًا عمديًا. بسبب هذا، ولأنني أُشفق على نفسك – وأنا أقول هذا والله شاهدٌ عليّ – شرعت في تقديم هذه النصيحة ثالثةً، وأنا أنصحك بأن تصمُت عن الكلام من هذا النوع.

فلو سلَّمنا، تبِعًا لكلمتك، بأن لي مرتبة كالشمس، رغم أنني أخجل من قول هذا علانيةً، بينما أنت أيضًا شرارةٌ، فهذا يؤكد أن الشرارة، التي هي من كل النواحي نتيجة للشمس، يجب أن تُشِع بأشعةٍ تُشبه لمعًان الشمس. لذا أرني متى، في الست سنوات التي تكلمت فيها في كنيسة الأنطاكيين وكتبت رسائلَ كثيرةً، قد قلت أنا في وقتٍ ما مرةً واحدة إن عمانوئيل جوهرٌ واحدٌ، وله دلالةٌ واحدةٌ وهويةٌ واحدةٌ.

لكن لماذا تقول أنت إنك قد جُرحت مِنَّا، وإنك تتمنى أن تُداوَى، كما لو كُنا نضربك؟ فإن كل ما نفعله هو تذكيرك بأن تستخدم تعاليم الآباء، حيث يوجد كل تعليمٍ لأجل المداواة والشفاء والقانون والقوة. لكنك لا تُدرِك أنك تجرح نفسك، وترفض الأصوات المُداوية التي للآباء. بنفس الطريقة، حينما قُلت أنا في *الرسالة الثانية* إن الله هو فوق الجوهر، مع أننا

[75] cf. p. 156 above.

نستخدم مُصطلح "جوهرٍ"، *(Lebon p. 173)* مستخدمين في نفس الوقت الفقر الموجود لدينا، وقَدَّمت لأجل هذه النقطة برهان غريغوريوس اللاهوتي والقديس كيرلس[٧٦]، قد ظُن ثانيةً أنني أُهاجِم ما قيل، وبدا لائقًا بالنسبة لك أن تُقدِّم وتقول، كشيءٍ غير معتادٍ، ما هو مطروقٌ جيدًا[٧٧] لكل خائفي الله، أعني، "أنا أدعو الله جوهرًا، لأنني قد تعلمت مِمَن قال "الَّذِي يَكُونُ، أَرْسَلَنِي"[٧٨]، كما لو كان مُصطلح "فوق الجوهر" يُقدِّم ما لا وجود له، وكما لو أن الآباء لم يسمعوا بولس الحكيم يقول: "يليق بِمَنْ يَأْتِي إِلَى اللهِ أَنْ يُؤْمِنُ بِأَنَّهُ مَوْجُودٌ"[٧٩]. فإن ما هو فوق الجوهر من كل النواحي يكون فيما يكون. لذا ستصير أنت مريضًا يُدبِّر لأشياءٍ غير مُلائِمةٍ، ليُعارض كلمات المعلمين بهجماتٍ فارغةٍ.

لكن مرةً أخرى حينما قُلت أنا إنه لا يوجد أحدٌ أبدًا قد طَبَّق "السمة الخاصة" بأي تدقيقٍ على الله، لأنه سيُطبِّق أشياءً خاضعةً لأحكام التعاريف، وقَدَّمت فصل إيڤاجريوس (مار أوغريس)[٨٠] الذي كتب يقول: **[مار أوغريس]:** «لو أن جنس أو نوع أو اختلاف أو خاصية أو حادثة أو ما يتألف منها قد تم إثباته في كل استفسارٍ، فسنجد أنه ولا واحدةٍ من هذه التي ذُكرَت تنطبق على حالة الثالوث القدوس. دعونا نعبد ما لا يُعَبَّر عنه في هدوءٍ»[٨١]، حاولت أنت أن تُعرقِل القول الذي سوف نُفصِّله كتابيًا، وكتبت تقول:

---

[76] cf. above, p. 138.6 ff, and 12 ff.

[٧٧] ملحوظةٌ كُتِبَت في الهامش: مطروقٌ أي محروثٍ.

[78] cf. above p. 155.13 ff.

[٧٩] (عب ١١: ٦).

[80] cf. above, p. 137.26-138.2.

[81] cf. Socrates, *H.E. III*, 7 (PG 67.396B).

[سرجيوس]: «لكنك قد عرَّفت، وبوضوحٍ شديدٍ، أن السمة الخاصة بالله هي الصلاح[٨٢]: "لِمَاذَا تَدْعُونِي صَالِحًا؟ لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ"[٨٣]. فلو أن السمة الخاصة هي هذا الشيء الذي يخُص شخصًا ما ويخُصه وحده – والآن بحسب الاقتباس المذكور، ما يخُص الله وحده هو أنه صالحٌ – إذًا فمِن الواضح (*Lebon p. 174*) أنَّ تعريف السمة الخاصة هو شيءٌ من هذا القبيل»[٨٤].

لذا، فما هو الذي تقوله أيها الرجل الذكي؟ هل الصلاح على هذا النمط هو السمة الخاصة الرسمية لله، بالضبط مثلما الضحك يُفترض أن يكون بالنسبة للإنسان، والصهيل للحصان؟ حسنًا إذًا، حدد أولاً ما هو الله في جوهره، وهكذا يمكننا تمييز ما هي سمته الخاصة بالضبط. فإنه واضحٌ من البداية أن الجوهر هو شيءٌ آخر غير السمة الخاصة، فالسمة الخاصة تبدو في علاقةٍ مع الجواهر. لكن من الضروري أن تَنسِب كذلك حادثةً لله، وهذه الأشياء الأُخرى التي منها تجتمع التعريفات، وهكذا تضع الله تحت حدود التعريفات.

لكن لأنك ظننت أن الشهادة الكتابية التي تقول، "لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ"، لأنك تؤكد هذا التصريح المريض المدروس بالنسبة لك، فلاحظ السِفر الذي يقول، "لله الْحَكِيمِ وَحْدَهُ"[٨٥]. لذا، فلأن السمة

---

[٨٢] ملحوظةٌ كُتِبَت في الهامش: يبدو أنه يدعو المسيح بـ "الحُسن". لكن ليبون يقترح أن اللفظ الأصح هو "الصلاح" (ܛܒܘܬܐ / *طبتو*). قارن ما جاء قبلاً في p. 155.16 ff.

[٨٣] (مر ١٠: ١٨).

[84] cf. above, p. 155.16 ff.

[٨٥] (رو ١٦: ٢٧).

الخاصة بالأخص هي هذه التي تتعلق بإنسانٍ واحدٍ، فبحسب كلامك، الحكمة هي أيضًا توجد بشكلٍ واضحٍ تابعةً لمبدأ السمة الخاصة. لذا بواسطة هذه الفروض عديمة الذكاء والمنطِق ظهرَت لنا سمتان خاصتان بالله. لكن رغم ذلك، باعتمادك بهذه الطريقة على وقاحةٍ عديمة الاكتراث، قد قَرعت على مؤخرة السفينة*، كما قيل، وصنعت سلامًا معنا في النهاية، وكرَّمت هذه الأشياء التي ليست لك، وقُلت، «رغم ذلك، من الضروري أننا يجب أن نكرم هذه الأمور العظيمة في صمتٍ، لأن الله فوق الجوهر والسمة الخاصة»[٨٦].

ولكن، لاحظ أن الحكيم باسيليوس، في *الرسالة إلى تيرينتيوس* Terentius لم يعتبر الصلاح كخاصيةٍ بل كجوهرٍ، كاتبًا كالتالي: **[ق. باسيليوس]:** «إن مصطلح (*οὐσία* / *أوسيا*) شاملٌ، مثل الصلاح أو اللاهوت أو أي شيء آخر يُفتكَر فيه»[٨٧]. *(Lebon p. 175)* وفي *المقالة الثالثة ضد إفنوميوس* قال:

> **[ق. باسيليوس]:** «لكن لو أثبتنا أن جوهر الله هو نورٌ، أو حياةٌ أو هو الخير، فجُملة وجودة هي الحياة، وكل النور وكل الخير. لكن الحياة قد اتصلت بغير المولود (*τὸ ἀγέννητον* / *تو أجينِّيتون*). فكيف لا يكون هذا البسيط في جوهره غير مركبٍ؟»[٨٨].

بسبب هذا لم يقُل المُعلِّم بثباتٍ بل بترددٍ، إن جوهر الله إمَّا اللاهوت أو الصلاح، أو النور أو الحياة، لأننا في الحقيقة لا نعلم ما هو الله في جوهره. لكن هذه الأشياء تُشير إلى مُصطلح (*οὐσία* / *أوسيا*)، والذي

* أي استسلمت.{م}

[86] cf. above, p. 155.22 ff.
[87] PG 32.789B.
[88] PG 29.640B.

بهذه الطريقة، بالاشتراك والتساوي في الكرامة، يُطبَّق على الأقانيم الثلاثة التي هي مُتمايزةٌ في خصائصها الخاصة، والتي هي أن الآب غير مولودٍ وليس من أي أحدٍ، والابن مولودٌ، والروح القدس منبثقٌ.

وقد كُنت أنت غاضبًا على الخطوط![*] لكن بينما أنت ثائرٌ على كلام الآباء، سوف أتكلم ثانيةً كتابيًا، ولن أكون غاضبًا، بل سأحتمل باتضاعٍ قفزات عقلك. ولا تتصور أنَّك تُحاور شخصًا مِن نفس معتقدك، أو شخصًا يرفع حواجبه عن ثيابه. ولا تتصور أنه إنجازٌ عظيمٌ أن تُصبح محاميًا عن كلماتٍ قد قُلت عنها أنا مرارًا كثيرة إنها غير مألوفةٍ ومليئةٌ بالأخطاء، لئلا يُعتقَد أن الكلمة النبوية تشير إلينا أيضًا، كما كانت عن شخصٍ مِن الذين كانوا قبلنا، أي، "قَدْ أَحَبَّ الْعَارِ عَنِ الْمَجْدِ"[٨٩]. فالاتضاع هو الأفضل، إلَّا الذي أكَّده لنا ربنا قائلاً، "مَنْ يَضَعْ نَفْسَهُ سَيَرْتَفِعُ"[٩٠].

لكن لو صَمَّمت أنت على هذه الأشياء، وأنا أُصلِّي ألَّا تكون هذه هي القضية، بكلمات من هذا النوع الذي أَفترض أنك قد صرت محاميًا عنه، فبحسب الإنجيل، سوف أنفُض ملابسي وتُراب قدميَّ[٩١]، وأقول لهم[#] ما *(Lebon p. 176)* قد قاله الحكيم الذى قد اِقتُبس منه الكثير بالأعلى: «مِنَ الْكَلَامِ مَا يُكْسَى بِالْمَوتِ: لَيتَهُ لَا يُوَجدُ فِي مِيرَاثِ يَعْقُوبِ!»[٩٢]، لكنني أُطالبك بأن تستمر على حالك، وتكتب على

---

[*] راجع التعليق رقم ٧٢.

[٨٩] قارن (هو ٤: ١٨) سبعينية.

[٩٠] (لو ١٤: ١١).

[٩١] قارن (مت ١٠: ١٤).

[#] غالبًا هو يقصد أعضاء المجمع الذي كان بقيادة أنطونينوس، والذين طلبوا منه الرد على سرجيوس.{م}

[٩٢] (سي ٢٣: ١٢).

مسئوليتك، ليس فقط هذه الأشياء التي قد كُتبَت من قِبَلك، بل وأيضًا كل الكلام الآخر الذى تريد أن تَكتُب، إنما اتركني وشأني. إنك سوف تكون مُدافعًا عن جهلي أمام كرسي الحُكم بدون رياءٍ. فبما أنني أعرف تلك الأشياء التي قد كتبتها أنت، وأنها تبتعد عن الصواب، فلو كان يجب أن أصمُت، فبكل المقاييس سوف أُعاقَب عن الصمت، وسأكون سبب الضرر لكثيرين، لكوني صَمَتُّ عن الأمور التي كان لا يليق بالأخص أن أصمُت عنها. لكن من ناحيةٍ أُخرى، من الصواب أن أُحسَب مع هؤلاء الذين ماتوا بالفعل، أنا الذى جاهدت لكي لا أُرى[٩٣]، وأنا الآن أكثر من ذي قبلٍ ألجأ للفرار من أعداء موجودين في سُبُلي، كما أسمع، وأنا غير قادرٍ أن أُذيع خُطَب مضادة بدون خوفٍ، لهؤلاء الذين يريدون أن يشتركوا معهم. فكما يسمعني الله، أنا أقول هذا لك بحبٍ، وأنا قد أَرسلت لك هاتين اللتين قد كُتِبَتا قَبلاً، والآن هذه الأمور، في حين أنني في نفس الوقت قد صَلَّيت* وبذلت الجُهد لكي أَحظى بعدم مَلامتك في كل شيءٍ. فإنه من الصواب أننا لا يجب فقط أن يكون لنا عقلٌ يُسبِّح بل لسانٍ يُسبِّح أيضًا. فليس جهادنا في أي طريقٍ قديم هو المُتوَّج، بل جهادنا القانوني؛ وليست منافستنا هي بطريقةٍ ما أو بأُخرى، بل هي بمعرفةٍ. فإنه من الحكمة أن نتعلَّم بعقلٍ مُتضعٍ ومتوازنٍ وغير مُحِبٍ للخصام. فإن نفس الرجل الحكيم يقول ثانيةً، "حِكْمَةُ الْفَقِيرِ سَتَرْفَعُ رَأْسَهُ، وَتَجْعَلَهُ يَجْلِسُ فِي وَسْطِ الْعُظَمَاءِ"[٩٤]. وتعليم كتاب الأمثال يأمُرنا قائلاً، *(Lebon p. 177)* "إِنْ نَشَدْتَ الْحِكْمَةَ، وَأَعْطَيتَ صَوتَكَ لِلْمَعْرِفَةِ، وَلَو

---

[٩٣] مِن قِبَل المسئولين.

* وهو ما يؤكد أن القديس ساويروس لم يكن يتكلم من حكمته الخاصة بل نتيجة لعلاقته القوية بالله الذي يصلي له ويطلب معونته وأن يعطيه نعمةً عند افتتاح فمه للكلام.{م}

[٩٤] (سي ١١: ١).

كُنْتَ تَبْحَثُ عَنْهَا مِثْلَ الْفِضَّةِ، وَتَلْتَمِسُهَا كَالْكَنْزِ، فَسَوفَ تَعْلَمُ مَخَافَةَ الرَّبِ، وَسَتَجِدُ مَعْرِفَةَ الله. فإِنَّ الله يُعْطِي الْحِكْمَةَ وَمِنْ وَجْهِهِ الْحِكْمَةُ وَالْمَعْرِفَةُ، وَهُوَ يَذْخَرُ الْكُنُوزَ لِمَنْ يَعْمَلُونَ الْحَقَّ لأَجْلِ الْخَلَاصِ"[٩٥].

لكن لمثل هؤلاء الذين يُريدون إدخال الهينوتيكون – والذى يحتوي على اِعترافٍ بالإيمان الأرثوذكسي – بينما خُبث خلقيدونية وطومس ليو، مع هرطقاتٍ أكثر من أي شيءٍ، تبقى هي السائدة، ولا تحرم صراحةً هذه الأشياء، بحسب القانون، على النمط الذى انتشر أيام مقدونيوس وفلافيان ذوي السُمعة الرديئة، وبهذا يجدون وسيلةً ليُضللوا هؤلاء الأكثر بساطةٍ، قد قُلت وكتبْت كل شيءٍ بحقٍ وبحكمةٍ. ولهؤلاء البُسطاء، فإن الخبرة التي أسسها ديسقورس* طيب الذِكر – رئيس أساقفة الإسكندرية، الذى كان شريكنا في العمل – تُقدِّم منفعةً عظيمةً، حينما أَظهر قبلاً لكل أحدٍ نقاوة الكنيسة، سواء في العقيدة أو في عدم وجود اشتراكٍ في التناول مع الهراطقة، وقد جَذَب الكثيرين مِن الذين انفصلوا وضمَّهم مِثل الأعضاء للجسد.

الرسالة الثالثة إلى سرجيوس النحوي قد انتهت.

---

[٩٥] (أم ٢: ٣–٧).

* البابا ديسقورس الثاني، تنيح في ١٤ اكتوبر ٥١٧م.

اعتذار سرجيوس

مِن نفس المدعو سرجيوس إلى البطريرك ساويروس.

إلى مُعلمي في المسيح، وإلى الآباء الذين هم فلاسفةٌ. سرجيوس، النحوي الحقير، مقالة اعتذارٍ.

سام ويافث يُعتبَرا ابنين جديرين بالمدح في جهادهما، لأنهما حينما تمدد أبوهما عاريًا، لم يحتملا حتى المنظر، بل بخجلٍ نبيلٍ قاما بتغطيته برداءٍ[١]. أمَّا حام فهو مِثل عبدٍ هارب: لأنه ضحك، وصنع أُضحوكةً بسبب سُكر مَن وَلَدَهُ. *(Lebon p. 178)* وأمَّا نحن، الرجال المتطرفون، فقد فعلنا بغباءٍ أكثر من هذا، واستخففنا بنفس أُسلوب الأعداء الخُلَعاء. فبينما كان الأب[#] يُثبِّتنا في ثوب الفضيلة النقي، وقد شرب كل عنقود الفِطنة، وكان مُنتبهًا لنفسه، نسبنا نحن إليه بالخطأ العُري والسُكْر، واستمرينا نتوق إلى إسرائيل الأرضية – شعب إسرائيل الذي حينما دبَّر موسى بطريقةٍ رائعةٍ وظيفة الحاكم، قام بانتهار هذا الرجل العادل بشدةٍ. لقد اقتدينا بأبشالوم الذي رفع عينيه إلى مملكة أبيه. وحتى كتاب الناموس لم يمنع وقاحة كلامنا، وهو الذي يحكم بالموت على البنين الذين يتكلمون حتى بالحق ضد هؤلاء الذين ولدوهم.

لكن البعض، بلا شكٍ، سوف ينبذني كمُهيِّجٍ، وسوف يُخبرني بأن الاِستقامة لم تعد موجودةً، لكنني مؤخرًا قد قُمت بعملٍ بطريقةٍ ما لأجل استرضاء شخصك. لكن بدعوة مَن يفحص القلوب والكُلى، وعرش

---

[١] قارن (تك ٩: ٢٢–٢٣).

[#] القديس ساويروس.{م}

الدينونة، ومَن يؤيد كُرَّاستي، للشهادة*، سوف أُقدِّم اعتذاري ثانيةً، جاعلاً الإستقامة هي الأولى في الكرامة. قد أُوجد كمذنبٍ في وسط ربوةٍ من الملائكة الخادمة، لو أن شيئًا في هذا الأمر قد عُمل لأجل إرضاء رجلٍ قابلٍ للفناء: لكنني قد أُخفِق في الوصول إلى الأمَل، إذا ما أخطأت عمدًا ضد الحق.

لكنني أظن أن هذا النضال الذي آخذه على عاتقي هو أمرٌ شاقٌ، لأن نوعين مِن المُعارضين قد قاموا ضدي. فكما أن بعض المُعارضين للأب قد حرَّفوا كلامه إلى "التشويش" الخاص بهم، آملين أن تكون الأُغنية مُختلَّة النغم، سنقول بعكسِهم مُستعيرين كلام قيثارتنا، "لِتُبْكَمْ شِفَاهُ الْكَذِبِ، الْمُتَكَلِّمَةُ عَلَى الصِّدِّيقِ بِوَقَاحَةٍ"[٢]. لكن بنفس الطريقة، بعضٌ مِمن في صفِّنا قد ضلُّوا بدون شكٍ بسبب غموض مصطلَح "السمة الخاصة"، *(Lebon p. 179)* وعابوا على الأب بسبب الالتباس. سوف نُعلِّم هذا بمَثَل الحكيم القائل، "اِسْمَعْ يَا ابْنِي تَأْدِيبَ أَبِيكَ"، "وَاصْغُوا لأَجْلِ مَعْرِفَةِ الْفَهْمِ"[٣]. فحينما يُفتَّش عن معنى الشيء الغامض، يُفسَح الطريق للنزاع. وأنا أرجو أن ننتبه لهذه الأشياء التي تُقال، مُعْرِضين عن كل طموحٍ للنزاع.

فحتى الحُكماء الوثنيون يعترفون بأن الله "علَّةٌ"، لكنهم أيضًا يُعلِّمون بوجود إلهٍ ثانٍ وثالثٍ. بنو العبرانيين عبدوا إلهً واحدًا، لكنهم جعلوه عقيمًا وفَصَلوا العاقل عن المصدر[٤]، وهم غيورون من الروح القدس. لذا فكيف تَعلَّمنا عن هذه الأمور؟ الله بالفعل هو العِلَّة، لكنه البداية والوسط

---

* أي أن الله الذي يفحص القلوب والكُلى، والديان العادل، والذي يَعلم ما بداخلي، هو شاهدٌ عليَّ...{م}

[٢] (مز ٣٠: ١٩) سبعينية، (مز ٣١: ١٨) بيروتية.

[٣] (أم ١: ٨)، (أم ٤: ١).

[٤] H. syr. 22 = (ܡܥܝܢܐ / معينو) أي عين أو مصدر.

والنهاية: "قَبْلِي لَمْ يُوجَد، وَبَعْدِي لاَ يَكُونُ آخَر"[٥]. مرةً أُخرى، نحن نعترف بإلهٍ واحدٍ، لكننا نَعرِف وحدانية الثالوث بلاهوتٍ لا يُدرِكه عقلٌ. المانويون Manichaeans يُقرّون بالثالوث، وهذا كان بعد عملٍ قويٍ، وهو الذي كانوا قد غيَّروه قبلاً. سابيليوس Sabellius أيضًا يُقِر بالثالوث، لكنه لا يعترف بأقانيمه. لكن أريوس Arius المجنون قد حدد ثالوثه بأفكارٍ وثنيةٍ يسردها معًا ويتخيل كل هذه الجواهر تنتمي إليها. أمَّا نحن، أبناء سِر التعليم الصحيح، فنعترف بالثالوث بنموذج هذه الأشياء التي قيلت سابقًا، لكن أولاً بأقانيمَ واضحةٍ، ونُشير تجاه جوهرٍ واحدٍ. ماني وأبوليناريوس وأوطيخا يعترفون بطبيعةٍ واحدةٍ لله **الكلمة** بعد الولادة من العذراء؛ لكن الأول قد افترض أن التأنس وهميٌ، بينما الثاني سقط في أفكارٍ[٦] مَعيبةٍ، لكن أوطيخا المجنون لم يُدخِل فقط ظِلاً، بل تغييرًا كاملاً بعيدًا عن السر. أمَّا بالنسبة لنا، فكيف نحكُم بخصوص الطبيعة الواحدة التي تركَّبت من اللاهوت والناسوت الكامل؟ إنه من الواضح أن الجسد لم يوجَد قبل الاتحاد، لكنه وُجِد لأجل الاتحاد السِرِّي. لذا لاحِظ *(Lebon p. 180)* كيف من ناحيةٍ تكون المُصطلحات عامةً، لكن من ناحيةٍ أُخرى هذه التعاليم تُقدِّم تعريفًا لِما قد وُضع.

على هذا النمط، حتى نسطور، وكل هؤلاء السكارى الذين تبعوه، يعترفون بالخواص، لكن ليس بخواص **الكلمة** المتجسد، بل بخواص الطبائع التي يفهمون وجودها في المسيح، حتى بعد الاتحاد الباطل الذي يقبلونه بينهم. لكن بعد ذلك وجد نسطور خطأً لدى الأب كيرلس، وكَتَب من المنفى إلى ثيؤدوريت يقول: **[نسطور]:** *«هنا بشكلٍ خفيٍ، هو يشوِّش*

---

[٥] (أش ٤٣: ١٠).

[٦] (ܣܘܥܠܐ / *سوعولو*) قد تعني" أفكار".

خواص الطبائع».[٧] أمَّا ثيئودوريت فقال في تصريحٍ ضد الحُرم الثالث: **[ثيئودوريت]**: *«لذا كيف يتَّهم هو هؤلاء الذين يقسِّمون خواص طبائع الله الذي كان قبل الدهور، والإنسان الذي اتُّخِذ في آخر الأيام، بأنهم أشرارٌ؟»*[٨] وضد الحُرم الثامن قال: **[ثيئودوريت]**: *«حسنا إذًا، بالاعتراف بخواص كلتا الطبيعتين، نحن نعبُد المسيح ربنا»*[٩]. وضد العاشر[١٠] قال: **[ثيئودوريت]**: *«الآلام تخُص القابل للتأثر، لأن غير القابل للتأثر هو أعلى من الآلام. لذا فهيئة العبد قد عانت، وأُدرِك أن هيئة الله كان معه؛ لذا فلم يكن الله هو من تألم، لكن الإنسان الذي هو مِنَّا والمُتَّخذ من قِبَل الله»*[١١]. لكن ليو يقول بكل جنونٍ: **[ليو]**: *«خصوصية كل واحدةٍ من الطبيعتين محفوظةٌ. فإن كل طبيعةٍ تحتفظ بلا فُقدانٍ بخصوصيتها الخاصة»*[١٢]. وأيضًا: **[ليو]**: *«فكل واحدةٍ تؤثِّر بالشركة مع الأُخرى على الخصوصية التي تخُصها: **الكلمة** يؤثِّر على ما هو **للكلمة**، لكن الجسد يُكمِل ما يخُص الجسد. فالأول منهما يُشرِق بالعجائب، لكن الأخير يقع تحت الإهانة»*[١٣]. وأمَّا الشر الخلقيدوني متعدد الرؤوس فيقول: **[مِن مجمع خلقيدونية]**: *(Lebon p. 181)* *«الرب الواحد يسوع المسيح يُعرف في طبيعتين، والاختلاف بين الطبيعتين غير مَلغٍ في أي مكانٍ*

---

[7] Loofs, *Nestoriana*, *op. cit*., p. 198 (*Fragment o f a Letter to Theodoret*).

[8] PG 76.404.C-D (= Pusey edn. Vol. 6, p. 410.27-29). *Apol. contra Theod*.

[9] PG 76.429A (= Pusey edn. Vol. 6, p. 454.11-12). *Apol. contra Theod*.

[١٠] كتب ليبون ملحوظة يقول إنه الثاني عشر.

[11] cf. PG 76.449B.

وقد حذف سرجيوس بعضًا من اليوناني الموجود في مجموعة ميني، انظر أيضًا (Pusey edn. Vol. 6, p.-490.18-23). *Apol. contra Theod*.

[12] PL 54.765A and cf. 763A. *Ep. XXVIII, ad Flavianum (“ The Tome”)*.

[13] PL 54.767A-B.

بسبب الاتحاد، بل بالحري خصوصية كل واحدةٍ من الطبيعتين محفوظةٌ»[١٤].

لذا فما هو الذي قاله أب الكنيسة[١٥] نتيجةً لهذه التصريحات الدنسة؟ هل هو، مثل الذين اقتُبِس منهم قبلاً، يُقيم طبيعتين، فاهمًا وجود هذا في المسيح من بعد الاتحاد، وناسيًا خصوصية مُستقلة لكلٍ منهما؟ على الإطلاق، لكنه يتكلم باتفاقٍ مع الآباء، ناسبًا هذه الخواص التي لجسدنا إلى **الكلمة** الذي تجسد. لذا فهؤلاء الناس يقولون إن هيكل **الكلمة** قد رُؤي، وعطش، وتألم، وقام؛ لكن الأب جنبًا إلى جنبٍ مع كيرلس يُنادي بعمانوئيل – أو بالحري مع إشعياء؛ عمانوئيل الذي هو **الكلمة** الذي وُلد من امرأةٍ، صارخًا مع يوحنا بصوتٍ عالٍ (قائلاً) إن **الكلمة** قد رُؤي ولُمس[١٦]، وأثبت بوضوحٍ أنه جاع وعطش، وأنه سُمِّر على الصليب، واحتمل الموت لُمدة ثلاثة أيام، وأَعلن أنه قد وهب الحياة للناس.

لكنني أتساءل من أين أتت هذه الأمور **للكلمة**، حتى أنه لزم أن يُرى ويُلمس، وأن يتألم بطريقةٍ إنسانيةٍ؟ بالتأكيد لأنه قد تجسَّد؟ فإن خصوصية **الكلمة** هي عدم الرؤية، وعدم اللمس، وأنه عالٍ فوق كل ألمٍ؛ لكن بالنسبة للجسد الحي، فهي أن يجوع ويعطش ويتألم. لذا بالرغم من أنه بقي **الكلمة** – وهو بهذا يحتفظ لنفسه بخواص اللاهوت – إلَّا أنه قد حفظ كمال الجسد، وهكذا أيضًا قَبِل هذه الخواص التي لجسدنا. لذا فنحن نعترف بنفس الطريقة بالله **الكلمة**، المرئي وغير المرئي؛ فحينما كان مرئيًا للناس، كان غير مرئيٍ مع الآب؛ ونفس من وُلد مِن الآب كُلي

---

[14] cf. T. H. Bindley and F. W. Green: *The Oecumenical Documents of the Faith* (London, 1950), p. 193.118-121; ACO II, 1,2a, p. 129.30-33.

[١٥] القديس ساويروس.

[١٦] قارن (١يو ١:١).

القُدرة، هو مَن وُلد كإلهٍ من الأُم العذراء؛ في الحالة الأولى بلا جسدٍ قبل كل الدهور، *(Lebon p. 182)* وفي الثانية جسديًا في آخر الأيام؛ هو نفسه غير ملموسٍ وملموس: غير ملموسٍ في جوهر الآب، لكنه ملموسٌ في جسدٍ بَشريٍ. أنتم ترون كيف أن التعريف قد حفظ له عدم التغيير، مُبقيًا إياه في نفس الوقت إلهٌ وجسدٌ. وعن الذي أظهر هوية الجسد بأسلوبٍ إلهيٍ، لا نقول إن الطبيعتين توجدان وكل واحدةٍ منهما تُرى بخصائصها وفعاليتها الخاصة، لكننا نتمسك بأن **الكلمة** نفسه قد صار جسدًا، وأظهر هذه الخصائص التي للجسد.

ولا تَدَعو أحدًا يظن أن التعريف هو حماقةٌ، مُقدِّمًا الهوية والطبيعة على أنها موجودةٌ بشكلٍ مُستقلٍ: لأن قاعدة الأشياء التي هي مُركَّبة تَجمع[١٧] اثنين أو أكثر، لكنها تُكمِل طبيعةً واحدةً للكائن الحي: إنها تسمح لهوية كل واحدةٍ منها بأن تظهر، لكنها مع ذلك غير منقسمةٍ بل تُدرَك معًا، كما يمكننا أن نكتشف في حالة طبيعة الإنسان. القَطْع هو خاصية الجسد، لكن الشعور بنفخةٍ هو خاصية الجسد الحي: لكنه لا يتلقى القَطْع في طبيعةٍ، ويُظهر شعورًا في الأخرى، بل يَظهر في نفس الطبيعة المُركَّبة كلٌ من القَطْع للجسد والشعور للنفس. الإنسان يبتهج، وبواسطة الضحك يُعلِن بهجة نفسه: وهو يَحزَن، والدَّمعة تُعلِن الضيق. هكذا أيضًا في حالة الطبيعة الواحدة المُركَّبة للمسيح، سنرى **الكلمة** مولودًا، لكن من أمٍ عذراءٍ: ليست القضية أنه كان يجب أن يولد في طبيعةٍ واحدةٍ، وفي الأخرى يُحدِث ما هو غريبٌ، كما هذي ليو قائلاً: **[ليو]**: «***الكلمة*** *يقوم بما* ***للكلمة****، لكن الجسد يُكمِل ما للجسد*»[١٨]، بل هناك طبيعةٌ واحدةٌ مولودةٌ، وبمعجزةٍ حدثت قد وُلد؛ جاع، وعطش، **غير**

---

[١٧] في السريانية (ܡܩܦܐ / *مقفو*) من (ܢܩܦ / *نقوف*) أي "الجمع"، وليست من "الخلط" (ܚܠܛ / *حلاط*).

[18] PL 54.767B.

مضطرٍّ، بل بإرادته*؛ مَشى، لكن كان مُمكنًا للبحر أن يُمشَى فوقه بقدميه؛ *(Lebon p. 183)* وفي النهاية مات، ليس أنه كان مُنتظرًا لحتمية الموت، لكن حينما كان (هذا) من الصواب، بدَّد الموت، فقد قال: "لِي سُلْطَانٌ أَنْ أَضَعَهَا (حياتي) وَلِي سُلْطَانٌ أَنْ آخُذَهَا أَيْضًا"[١٩]، وقد علَّم بحقيقة هذه الكلمات بواسطة القيامة.

أنتم ترون كيف أن بعض الطبائع قد قَبِلت [خواصها][٢٠] وفعالياتها غير مُجزَّئةٍ أو مُدرَكةٍ بانقسامٍ، لكن اللاهوت والناسوت الذي **للكلمة** الذي تجسد قد ظهرا معًا. دعهم يُبينون لي ما قد فُعِل بعد التجسد كأمرٍ بشريٍ بَحت. وأنا لن أقول الدمع، لأنه قد جاء إلهيًا، فإنه للتو قد استحضر لعازر الذي تأسَّف عليه، ورغم أنه قد أنتن، إلا أن الرجُل الميت قد عاش وبادر بالخروج. يتكلمون عن العَرَق والارتباك فيما يتعلَّق بالألم؟ لكن هذه الأمور أيضًا قد حدثت بشكلٍ إلهيٍ، وفاقت عقولنا، **لكي بواسطة الآلام البشرية يمكنه أن يقود الناس [إلى]**[٢١] **عدم الألم**. لكن ماذا سيقولون عن موته؟ هل هو ينتظر هذا الأمر الذي هو بشريٌ تمامًا، والذي يتملك على الجسد؟ نحن مقتنعون بهذه الطريقة، بأن الله هو الذي احتفظ حتى بخواص الناسوت، وتألم إنسانيًا. **فبسبب هذا قد صار أيضًا إنسانًا كاملاً حتى يُمكنه أن يَحمِل ضعفنا**، ويبذل ظهره للسياط لأجلنا، وقد أنعم بالكرامة على الجرح الذي وضعَته [الحيَّة][٢٢] القديمة ضد نفسنا.

---

* وهكذا قد فهم سرجيوس في النهاية ما كان يُعلِّم به الآباء، وهو أن كل شيءٍ كان يفعله **الكلمة** المتجسد كان بحسب التدبير، وليس بحسب ما تضطره طبيعته الجسدية أن يفعل.{م}

[١٩] (يو ١٠: ١٨).

[٢٠] اللفظ الصحيح هو (ܕܝܠܝܬܐ / *ديُليثو*) وليس (ܕܝܠܝܬܐ / *ديلُيتو*).

[٢١] اللفظ الصحيح هو (ܠܐ / *لو*) وليس (ܠܠܐ/*للو*).

[٢٢] اللفظ الصحيح هو (ܚܘܝܐ / حويو) وليس (ܚܘܝ / حوي).

يوجد لديّ هذه الأمور، التي تعلمتها من الأب. لكنه من الواجب أن نُظهِر هذا بنفس كلمات الأب، ويجب أن نجعل تأييد التعريف أكثر ثباتًا. فقد قال كالتالي في *الرسالة الأولى*:

> **[من البطريرك ساويروس]:** «فإننا نقول بالمِثْل إن الإنسان مثلنا هو كائنٌ حيّ، عاقلٌ، قابلٌ للموت، قادرٌ على التفكير والمعرفة، ولأن هناك طبيعة واحدة وأقنومًا واحدًا من اثنين، فكل الكائن الحي يُقال عنه إنه قابلٌ للموت *(Lebon p. 184)*، وكله يُقال عنه إنه عاقلٌ، ولا نقول إننا لا نعلم أي جزءٍ هو الحي وأي جزءٍ قابل للموت – لكن معرفتنا لهذا لا تُقسِّم التركيب الذى منه يتكون الكائن الحي الواحد. والأمر كذلك أيضًا في حالة دراسة عمانوئيل»[٢٣].

[وأيضًا]: «لذا لو توجَّب على أحدٍ أن يُقسِّم جورًا عمانوئيل بثنائية الطبائع بعد الاتحاد، فسوف يحدث كذلك تفريقٌ في نفس الوقت، إلى جانب اختلاف الطبيعتين، والخواص تنقسم من كل الجهات لكي تُلائِم الطبيعتين»[٢٤]. **[وأيضًا]:** «لكننا نتجنب تقسيم المسيح الواحد إلى ثنائية الطبائع من بعد الاتحاد. فإنه لو قُسِّم، فإن خواص كل طبيعةٍ سوف تنقسم في نفس الوقت معها»[٢٥]. **[وأيضًا]:** «وخواص الناسوت ستصبح خواص لاهوت **الكلمة**، وأيضًا خواص **الكلمة** سيُعترَف بها كخواص الجسد»[٢٦]. **[وأيضًا]:** «لذا فخواص **الكلمة** قد صارت خواص الناسوت، وخواص الناسوت قد صارت خواص **الكلمة**»[٢٧]. **[وأيضًا]:** «لكننا نحرم

[23] cf. above, p. 76.
[24] cf. above, pp. 77-78.
[25] cf. above, p. 79.
[26] cf. above, p. 79.
[27] cf. above, p. 80.

الكلام عن "طبيعتين من بعد الاتحاد"، لأن هاتين الطبيعتين بالتالي تجتذبان فعالياتهما وخواصهما»[28]. **[وأيضًا]:** «الطبائع غير مذكورةٍ ضِمنيًا بشكلٍ مستقلٍ وبوجودٍ منفردٍ، لأن القول بهذا يُنسَب لِمن يشوِّهون المسيح بثنائيةٍ من بعد الاتحاد غير الموصوف، وليس قولنا نحن الذين نعترف به على أنه واحدٌ من اثنين»[29]. **[وأيضًا]:** «لِذا فمَن يُقسِّم عمانوئيل، ويُعَرِّفه في طبيعتين مِن بَعد الاتحاد غير الموصوف، فإنه يُقسِّم الفعاليات والخواص بالمِثل مع تقسيم الطبائع ويُرسِّخ وجود طبيعتين تعملان وتخضعان بدون إنقاصٍ لهذه الأشياء التي تخُصهما»[30]. **[وأيضًا]:** «لذا فمَن يُقسِّم عمانوئيل إلى ثنائية الطبيعة بعد الاتحاد غير الموصوف، فهو يُقسِّم معه، كما *(Lebon p. 185)* قُلنا مرارًا عديدةً، الفعاليات والخواص»[31]. **[وأيضًا]:** «فلأجل أن هناك واحدًا يفعل، فإن كُلاً من فعاليته وحركة فِعلِه هما واحدٌ»[32]. **[وأيضًا]:** «لكنهم حينما يُقسِّمون عمانوئيل بالكلام عن طبيعتين من بعد الاتحاد، فإنهم يُقسِّمون في نفس الوقت أيضًا معه هذه الأشياء التي كل طبيعةٍ منهما تجتذبها طبيعيًا، مثل الخواص»[33]. **[وأيضًا]:** «هذه الأشياء التي نقول إن الجسد يعانيها، هي آلام **الكلمة** المتجسد، رغم أن لاهوته غير ناقصٍ، فهو غير قابلٍ للإحساس؛ فإن الذي نقول إن الجسد يخُصه، نفترض لنفس الشخص آلام الجسد الخاص به بالكمال»[34]. **[وأيضًا]:** «سنحسب أنه أمرٌ ظالمٌ أن نُقسِّم المسيح إلى طبيعتين مِن بعد الاتحاد، وبالتالي الفعاليات والخواص، لأن في الثُنائية كل شيءٍ يُقطَع، يُختزَل إلى تنوعٍ

[28] cf. above, p. 80.
[29] cf. above, pp. 80-81.
[30] cf. above, pp. 85-86.
[31] cf. above, p. 87.
[32] cf. above, p. 87.
[33] cf. above, p. 88.
[34] cf. above, pp. 89-90.

مُنقسمٍ ومقطوعٍ في كل شيءٍ، سواء كنت تتكلم عن الفعاليات أو الخواص»[٣٥]. لكن بنفس الطريقة، ومن *الرسالة الثانية*: **[من ق. ساويروس]:** «لكن قاعدة الاتحاد تُجيز وجوب دعوة الأشياء التي هي في طبيعتها خواص الجسد، كخواص **الكلمة** بسبب التدبير؛ وبنفس الطريقة خواص جوهر **الكلمة** تُدعى خواص الجسد»[٣٦]. **[وأيضًا]:** «لكن، حتى لو كانت هي في الطبيعة خواص الناسوت، إلا أنها أيضًا خواص الله **الكلمة**، بسبب التدبير. وقيل إنه جاع، وعطش، وتعب من السفر»[٣٧].

فما هي الكلمات الأكثر استقامة من هذه، وأي تعاليمٍ أكثر اتفاقٍ مع الآباء، تقول إن خواص الجسد قد صارت بكل المقاييس هي خواص **الكلمة**؟ لكن هؤلاء الذين اعترفوا قبلاً بأن **الكلمة** تنقُصه خواص الجسد، فإنهم بكل المقاييس يرفضون التجسد. فمِن أين نتعلم أنه قد تجسَّد بالحقيقة؟ *(Lebon p. 186)* بالتأكيد من حقيقة أنه قد أَظهر طوعًا كُل ما يخُص الجسد؟ فبالتأكيد لم يكُن ينتمي **للكلمة** قبل التجسد وجوب أن يجوع ويعطش؟ بالتأكيد لأن هذه الأشياء تخُص طبيعتنا، فقد صارت تخُص الله بواسطة الاتحاد الفائق بالجسد؟ هكذا لم تعُد فيما بعد خواص الطبيعتين كما كانت موجودةً في قاعدتها الخاصة، بل خواص **كلمة** الله الابن الوحيد، الذي تركَّب بدون ألمٍ ليكون واحدًا مع الجسد.

حينما نكتب هذه القوانين التي للآباء في عقولنا، فلن نستفز روح الله لكي يَغضب، بأن نتصرف بغشٍ ضد الحقيقة. فهل سنُكابِد نحن حَزنًا أكثر شقاء من الكُل، لأننا بينما نُقر بأننا أخطأنا لأجل خوف الله، إلَّا أننا لازلنا نُقيم مثل هذا الصراع على مرأى كل أحدٍ؟ – حينما كُنا

---

[35] cf. above, pp. 93-94.
[36] cf. above, p. 121.
[37] cf. above, p. 139.

سنُضحي مُقدَّمًا برئيسنا، فهل كُنا سنذهب للبربر، حيث قد نظهر الآن كالمُمسَكين بطريقةٍ سهلةٍ، محرومين من الأوامر[٣٨]، بسبب عدم وجود القيادة؟ فبالحق إن واحدًا بعد الآخر[٣٩]، من كراسي الأسقفية للقُطر الداخلي، تُعلِن هذا الرجل كقائدٍ لنا، الذي كان بينهم هو الأول في الشرق كبطريركٍ يُبعِد حماقة خلقيدونية – وفي الوقت الذي صارت فيه شؤوننا شديدة المرض: فأولاً بولس[*]، ثم ديودور، اللذان كانا هما المُدنِّسين لشعب كنيستنا الشرقية، ومع هؤلاء أيضًا ثيؤدور؛ ونسطور أيضًا كان من هنا، وسقط مريضًا في بيزنطة، وثيئودوريت وأندراوس ليسا من مكانٍ آخرٍ أيضًا. ومِنَّا أيضًا برز قورش Cyrus ويوحنا، وبرسوم Persia غُصن الشر قد زَرَع آراءَ شريرةً مشابِهةً.

حسنًا إذًا، من الصواب أننا يجب أن نُكرِّم مَن أَقصى كل المرض الموجود في المكان كله. لكن دعونا لا نَقلب سيفنا نحو أنفسنا. لذا فلنُكرِّم الأب بالحقيقة، فإن الناموس يُعاقب الأبناء المُسيئين. "فَمَنْ تَكَلَّم بِالشَّرِ عَلَى أبِيهِ *(Lebon p. 187)* أَوْ أُمِّهِ يَمُوتُ بِالتَّأْكِيدِ"[٤٠]. أمَّا الرجل الحكيم الذي للكنيسة فيَقبَل الأبناء الواعين، "اَلابْنُ الْحَكِيمُ يَسُرُّ أَبَاهُ"[٤١].

اِعتذار سرجيوس النحوي قد انتهى.

---

[٣٨] أي متروكين بدون أسقفٍ.

[٣٩] اللفظ الصحيح هو (ܒܬܪ ܒܬܪ / بتر بتر) وليس (ܒܬܪ/ بتر).

[*] الساموساطي.{م}

[٤٠] (خر ٢١: ١٧).

[٤١] (أم ١٠: ١).

الورقة رقم ١ تقول

هذا كتاب ميخائيل بن قت Michael Bar Qt، الذي قد أورثه لدير السريان الذي ببرية إسقيط مصر. الرب ينيح نفسه في مواضع سُكنى الأبرار والصالحين ويكتب اسمه في سفر الحياة، ويجعل ⟨أعماله⟩[٤٢] ذكرى طيبة، بصلوات من وَلدَت الله وصلوات كل القديسين. أمين.

[٤٢] اللفظ الصحيح هو (ܠܥܒܕܘ̈ܗܝ /لعبدوهي) وليس (ܠܥ... ܗܝ).

Appendix A

كل تواجد لـ (ܕܝܠܝܬܐ/ ديلِيْتو) و (ܡܫܘܕܥܘܬܐ/ مْشَوْدْعُوثُو) و (ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ/ مْشَوْدْعُنوثُو) و (ܫܘܕܥܐ/ شودُعو)

الصفحة	الكاتب	الكلمة	يوناني أو لاتيني	الترجمة
71.3	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلِيثو		سمات خاصة
71.5	اقتباس من أنطونينوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلِيثو		سمات خاصة (رغم احتمال أن يكون أنطونينوس كان يقصد "هويات").
71.9	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلِيثو		سمات خاصة
71.12	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلِيثو		سمات خاصة
71.13	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلِيْتو وليس		سمة خاصة
		ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلِيثو		سمات خاصة
71.15	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلِيثو		سمات خاصة
71.17	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلِيْتو		سمة خاصة

71.22	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
71.27	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
71.28	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
71.29	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دُيلُيثو		سمات خاصة
72.2	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دُيلُيثو		سمات خاصة
72.10	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
72.12	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
72.17	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
72.19	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
72.21	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
72.23	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
73.10	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دُيلُيثو		هويات
74.11	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ܟܝܢܝܬܐ / ديلُيْتو كيونيثو		هوية طبيعية

74.19	كيرلس	ܕܝܠܝܬܐ ܗܝ ܕܒܟܝܢܐ / ديلُيْتو هي دبكيونو	*ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν*	الهوية التي تخص الطبيعة
74.25	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		هوية
74.27	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		هوية
75.1	كيرلس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ ܟܝܢܝܬܐ/ مْشَوْدْعُوثُو كيونيثو	موجودة بالسريانية فقط	النوعية الطبيعية
75.7	كيرلس	ܐܝܟ ܡܠܘܬܐ ܕܕܝܠܝܘܬܐ/ ايك ملوثو دديليوثو	موجودة بالسريانية فقط	من جهة الهوية
75.21	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		هوية
75.21	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
75.25	ساويروس	ܕܝܠܝܘܬܐ ديلويوثو		هوية
76.26	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
77.6	ساويروس	ܫܘܕܥܘܬܐ شَوْدْعُوثُو		نوعية
77.9	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية

77.15	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
78.3	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو		خواص
78.13	كيرلس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو	τὰ ἑκατέρας ἴδια .. …	خواص (كل واحدةٍ)
78.16	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
78.19	ساويروس	ܕܝܠܝܘܬܐ ديلويوثو		هوية
78.21	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيْتو		هوية
78.22	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
79.4	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو		خواص
79.9	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو		خواص
79.10	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو × ٢		خواص
79.11	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو × ٢		خواص
79.15	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو		خواص
80.6	كيرلس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو	Γέγονε τοίνυν ἴδια μὲν…	خواص (فصارت خواصها)
80.7	كيرلس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو	… ἴδια δὲ…	خواص (ولكن خواصها)

80.11	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
80.12	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
80.15	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
80.22	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		هويات
80.23	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
80.24	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
85.5	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
86.2	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
86.6	ساويروس	ܕܝܠܘܝܘܬܐ ديلويوثو		هوية
86.8	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
86.10	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		خاصية
86.19	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
86.20	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
86.24	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص

87.8	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص
88.3	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص
88.7	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		خواص
88.22	يوليوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو	*τί τὸ ἴδιον ἑκατέρου*	ما يخُص..
88.24	يوليوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو	*τὰ ἴδια*	خواص
88.26	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص
89.3	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص
89.22	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص
90.22	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص
90.24	ساويروس	ܗܠܝܢ ܕܝܠܗ هلين ديله		خواصه
92.28	كيرلس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو	*ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν*	من (الخواص) البشرية وأيضًا التي تفوق البشر.
93.26	ساويروس	ܕܝܠܝܘܬܐ ديلويوثو		هوية
93.27	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية

94.2	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثُو		خواص
94.5	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثُو		خواص
94.18	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
94.20	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
94.22	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شودُعو		سمة، معنى
95.7	كيرلس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو	*φυσική τις .. ποιότης*	(نوعية) طبيعية
95.10	كيرلس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو	*τὴν κατὰ φύσιν ἐνέργειαν*	(نوعية) طبيعية
		أي "فعالية حسب الطبيعة"		
98.18	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثُو		سمات خاصة
98.21	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثُو		سمات خاصة
99.31	سرجيوس	ܫܘܕܥܐ شودُعو		علامة
100.4	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܢܝܬܐ مْشَوْدْعُنيثُو		علامة، رمز
100.16	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
100.24	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثُو		خواص

100.29	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
101.22	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
101.24	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
102.2	سرجيوس	ܫܘܕܥܐ شودعو		علامة
102.8	كيرلس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو	*ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν*	خواص
102.11	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		سمات خاصة
102.12	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
103.23	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
103.23	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
105.19	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		خصوصية
106.27	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
106.31	ساويروس	ܕܝܠܝܘܬܐ ديلويوثو		هوية
107.1	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية

109.1	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو	مكتوب في الهامش أنه حيثما جاءت هذه الكلمة فهي تعني *ποιότης*	نوعية
121.2	كيرلس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو	*ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν*	خواص
121.6	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو		خواص
121.8	سرجيوس	ܕܝܠܬܐ دِيُلْتو		هوية
121.10	كيرلس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو	*ἀνθρωπίνοις τε αὖ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἰδιώμασιν*	خواص
121.11	ساويروس	ܕܝܠܬܐ دِيُلْتو		هوية
121.13	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
121.13	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو		خواص
121.15	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو		خواص
121.16	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلَيثو		خواص

121.17	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
121.23	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
121.25	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيُلَيثُو		خواص
121.25	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيُلَيثُو		خواص
121.27	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيُلَيثُو		خواص
121.27	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيُلَيثُو		خواص
122.6	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
122.7	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
122.8	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
122.9	ساويروس	ܕܝܠܘܬܐ ديلويوثو		هوية
122.12	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
122.14	ليو	ܕܝܠܘܬܗ دِيلُيوته	Tenet enim sine defectu *proprietatem suam* utraque natura.	كل واحدةٍ من الطبيعتين تحتفظ بـ (هويتها) بدون انتقاصٍ.

122.17	ساويروس	ܗܠܝܢ ܕܝܠܗ هلين ديله		في هذه الأمور التي تخصه
122.24	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
123.10	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		هوية
123.11	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
124.11	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
125.11	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
134.2	كيرلس	ܫܘܕܥܐ شودُعو		علامة، دلالة
134.12	كيرلس	ܫܘܕܥܐ شودُعو		علامة
134.28	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
134.30	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
135.14	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
135.15	ساويروس	ܫܘܕ̈ܥܐ شودُعى	في Harvard syr.22 بدلاً من ܡܥܒܕܢܘܬܐ معبدنوتو	علامات
135.16	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		خاصية

136.4	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
136.14	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
136.15	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
136.25	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
136.27	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
137.12	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
137.19	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
137.22	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
137.28	أوغريس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		خاصية
138.24	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
138.26	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
139.29	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
139.2	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
139.5	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص

139.7	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دْيُلَيثو		خواص
144.8	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		هوية
144.9	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
144.12	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
144.12	ساويروس	ܕܝܠܝܘܬܐ ديلويوثو		هوية
150.24	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
150.26	سرجيوس	ܫܘܕ̈ܥܐ شوُدعى		علامات
152.1	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
152.2	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
152.3	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ مْشَوْدْعنُوثُو		دلالة
152.13	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
153.3	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دْيُلَيثو		خواص
153.11	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دْيُلَيثو		خواص
154.11	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية

154.16	سرجيوس	ܗܠܝܢ ܕܝ̈ܠܝܬܐ هلين دِيلُيثو		خواص
155.4	سرجيوس	ܫܘܕܥܐ شودُعى		علامات
155.6	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
155.7	سرجيوس	ܫܘܕܥܐ شودُعى		علامات
155.9	سرجيوس	ܫܘܕܥܐ شودُعى		علامات
155.16	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
155.19	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
155.21	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
155.24	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
158.20	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		هوية
158.25	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		هويات
159.1	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
159.6	ساويروس	ܕܝܠܝܘܬܐ ديلويوثو		هوية
159.26	ساويروس	ܕܝܠܝܘܬܐ ديلويوثو		هوية

160.14	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
161.4	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
161.6	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثُو		خواص
161.8	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
161.13	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
161.13	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
161.21	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
161.25	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
161.27	ساويروس	ܫܘ̈ܕܥܐ شودُعى		معنى
162.15	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
162.25	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
162.25	عن سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
163.18	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
164.11	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شودُعو		علامة

165.20	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شودُعو		معنى
166.30	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شودُعو		دلالة
168.7	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
168.12	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
168.14	ساويروس	ܡܫܘܕܥܘܬ̈ܐ مْشَوْدْعُوثُـي		نوعيات
168.14	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
168.15	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܘܬܐ مْشَوْدْعُوثُو		نوعية
168.19	ساويروس	ܫܘܕ̈ܥܐ شودُعى		علامات
168.22	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيُلَيثو		سمات خاصة
168.27	سرجيوس	ܫܘܕ̈ܥܐ شودُعى		علامات، إشارات
172.22	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شودُعو		دلالة
172.23	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
173.16	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		سمة خاصة
173.20	أوغريس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		خاصية

المرجع	المؤلف	السريانية	اليونانية	المعنى
173.24	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
173.26	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
174.1	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
174.3	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
174.6	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
174.8	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
174.8	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
174.16	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
174.18	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
174.19	ساويروس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ ديُلُيثو		سمات خاصة
174.25	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		سمة خاصة
174.27	ساويروس	ܕܝܠܝܬܐ ديلُيْتو		خاصية
177.4	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شودُعو	[LXX] *ἐπίγνωσις*	معرفة
178.29	سرجيوس	ܕܝܠܘܝܘܬܐ ديلويوثو		سمة خاصة

خواص		ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيُلِيثو	سرجيوس	180.3
خواص		ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيُلِيثو	نسطور	180.9
خواص	*τὰ ἴδια τῶν φύσεων…*	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيُلِيثو	ثيؤدوريت	180.12
خواص	*ἑκατέρας φύσεως τὰ ἴδια λέγοντες…*	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيُلِيثو	ثيؤدوريت	180.14
ولذلك (هوية) كل طبيعة مُصانة.. وكل واحدةٍ من الطبيعتين تحتفظ بـ (هويتها) بدون انتقاصٍ.	Salva igitur *proprietate* utriusque natura ..Tenet enim sine defectu *proprietatem* suam utraque natura*…*	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو	ليو	180.22
		ܕܝܠܝܬܗ دِيلُيْتِه	ليو	180.23
ولذلك كل شكلٍ يتصل مع الآخر بالاتحاد، لأن (هوية)…	Agit enim utraque forma cum alterius communion, *quod proprium est..*	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو	ليو	180.24

181.3	خلقيدونية	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو	σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως..	بالحري خصوصية كل واحدةٍ من الطبائع محفوظةٌ.
181.8	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية منفردة
181.20	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
181.24	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
182.6	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
182.8	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص
182.11	سرجيوس	ܕܝܠܝܘܬܐ ديلويوثو		هوية
182.14	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		هوية
182.17	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو		خاصية
183.6	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيلُيْتو والأصح ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خاصية خواص
183.18	سرجيوس	ܕܝ̈ܠܝܬܐ دِيلُيثو		خواص

خواص (cf. 78.3)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سرجيوس عن ساويرس	184.8
خواص (cf. 79.4)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن ساو	184.11
خواص (cf. 79.10)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن ساو	184.12
خواص (cf. 79.10)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن ساو	184.12
خواص (cf. 79.11)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن ساو	184.13
خواص (cf. 79.11)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن ساو	184.14
خواص (cf. 80.6)	*…ἴδια μὲν…*	ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن كيرلس	184.15
خواص (cf. 80.7)	*…ἴδια δὲ…*	ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن كيرلس	184.15
خواص (cf. 80.15)		ܕܝܠܝܬܗܘܢ دْيُلِيتهون	سر عن ساو	184.18
خواص (cf. 86.2)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن ساو	184.26
خواص (cf. 87.8)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن ساو	185.1
خواص (cf. 88.3)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن ساو	185.6
خواص (cf. 94.2)		ܕܝܠܝܬܐ دْيُلِيثو	سر عن ساو	185.13

185.16	سر عن ساو	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص (cf. 94.5)
185.17	سر عن ساو	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص (cf. 121.25)
185.18	سر عن ساو	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص (cf. 121.25)
185.19	سر عن ساو	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص (cf. 121.27)
185.20	سر عن ساو	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص (cf. 121.27)
185.21	سر عن ساو	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص (cf. 139.5)
185.22	سر عن ساو	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص (cf. 139.7)
185.27	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص
185.28	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص
186.1	سرجيوس	ܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ ܕܒܣܪܐ / كلهين هلين دبسرو		للتعبير عن كل (خواص) الجسد
186.5	سرجيوس	ܕܝܠܝܬܐ دِيُلِيثو		خواص

Appendix B

كل تواجد لـ (ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ/ مْشَوْدْعُنوثُو) و (ܡܫܘܕܥܢܝܬܐ/ مْشَوْدْعُنيثُو) و (ܫܘܘܕܥܐ/ شوُدعو)

الصفحة	الكاتب	الكلمة	يوناني أو لاتيني	الترجمة
94.22	ساويروس	ܫܘܘܕܥܐ شوُدعو		دلالة
99.31	سرجيوس	ܫܘܘܕܥܐ شوُدعو		إشارة
100.4	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܢܝܬܐ مْشَوْدْعُنيثُو		إشارة، رمز
102.2	سرجيوس	ܫܘܕܥܐ شودعو		علامة
134.2	ساويرس يقتبس من كيرلس	ܫܘܘܕܥܐ شوُدعو	(*δήλωσις* / *ذيلوسيس*)	علامة
134.12	ساويرس يقتبس من كيرلس	ܫܘܘܕܥܐ شوُدعو	(*δήλωσις* / *ذيلوسيس*)	علامة
135.15	ساويروس	ܫܘ̈ܘܕܥܐ شوُدعى	= rdg of Harvard Syriac 22	علامات
150.26	سرجيوس	ܫܘ̈ܘܕܥܐ شوُدعى		علامات

152.3	سرجيوس	ܡܫܘܕܥܢܘܬܐ مْشَوْدْعنُوثُو		دلالة
155.4	سرجيوس	ܫܘ̈ܕܥܐ شوُدعى	cf. rdg of Harvard Syriac 22, at 135.15	علامات
155.7	سرجيوس	ܫܘ̈ܕܥܐ شوُدعى		علامات
155.9	سرجيوس	ܫܘ̈ܕܥܐ شوُدعى		علامات
161.27	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شوُدعو		معنى
164.11	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شوُدعو		علامة، اسم مميِّز
165.20	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شوُدعو		معنى
166.30	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شوُدعو		دلالة
168.19	ساويروس	ܫܘ̈ܕܥܐ شوُدعى	شبه اقتباس لاستخدام سرجيوس	علامات
168.27	ساويروس	ܫܘ̈ܕܥܐ شوُدعى	اقتباس من سرجيوس: قارن 155.4، H 135.15	علامات
172.22	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شوُدعو		دلالة
177.4	ساويروس	ܫܘܕܥܐ شوُدعو	[LXX] *ἐπίγνωσις*	معرفة

Appendix C

كلمات الاختلاط:

بالأسفل يرد كل تواجد لكلمات (ܚܒܟ/ *حباخ*) و(ܒܠܒܠ/ *بلبيل*) و(ܡܙܓ/ *مزاغ*) و(ܚܠܛ/ *حلاط*)، سواء في الصورة الفعلية أو الإسمية، مع الإشارة للمعاني اليونانية المذكورة في مجموعة ميني إن وجِدَت. والترقيم الأول يشير إلى رقم الصفحة في النص السرياني لليبون، والترقيم الثاني يشير إلى رقم السطر، مع ذكر الاسم من الفعل بالسريانية، والمعنى اليوناني إذا وُجِد.

(ܚܒܟ): 71.11; 74.16 (*οὐ πέφυρται*); 77.26 (*οὐ συγχέων*); 79.7; 106.28; 113.4; 122.2 (in pair with ܒܠܒܠ); 134.22 and 23; 144.13; 149.20; 158.29;160.17; 162.8; 162.12; 163.21.

(ܒܠܒܠ): 75.26; 77.7; 80.21; 86.5; 99.12 (*συγχέων*); 99.15; 100.17; 104.21 (*συγχέων*); 105.3; 107.6; 107.11; 107.27 (*φυρμόν*); 108.27; 113.13 (*ἀνάχυσις*) 113.28 (*ἀνάχυσις*), 115.6; 122.2 (in pair with ܚܘܒܟܐ) 125.3; 125.12; 126.23 (*συγχέωμεν*); 129.25; 144.4 (adv.); 148.8; 149.17; 159.17; 159.22; 159.28; 160.3; 160.27; 161.3; 162.10; 180.9.

(ܡܙܓ): 77.26 (*ἀνακιρνῶν*); 88.13 (*σύνκρασιν*); 99.13 (*ἀνακιρνῶν*); 99.15; 99.21; 100.17; 100.18; 100.21; 104.21 (*ἀνακιρνῶν*); 104.23; 105.3; 105.15; 105.20; 106.3 (*κρᾶσις*); 107.7; 107.8; 107.10; 107.11; 107.14; 107.28 (*σύνκρασιν*); 108.27; 108.30; 113.1; 113.11 (*κράσεως*); 113.14 (*συγκεκραμένους*); 113.25

SEVERUS OF ANTIOCH

EM

Eiusdem ac Sergii Grammatici: Epistulae Mutuae, ed. and transl. J. Lebon, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 119, 120 (Syr. 64, 65) (Louvain, 1949).

Select Letters

The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis, ed. and transl. E. W. Brooks, 4 vols. (London, 1902-4).

Collected Letters

"A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts", ed. and transl. E. W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, 12, 14 (Paris 1919-20), 163-342; 1-310.

Philalethes

Le Philalèthe, ed. and transl. R. Hespel, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 133,134 (Syr. 68,69) (Louvain, 1952).

CYRIL OF ALEXANDRIA:

Adv. Nest.

Adversus Nestorii Blasphemias Contradic tionum Libri Quinque.

Apol. contra Theod.
Apologeticus contra Theodoretum pro XII Capitibus.

Apol. pro X II Cap. contra Orient.
Apologeticus pro X II Capitibus contra Orien-tales.

Contra Diod. Tars. Episc.
Fragmenta contra DiodorumTarsensem Episcopum.

Contra Syn. *Fragmenta contra Synousiastas.*

De Recta Fide ad Theod.
De Recta Fide ad Theodosium Imperatorem.

Ep. I, II adSucc. *Epistola I, II ad Succensum.*

QUSC *Quod unus sit Christus.*

Pusey edn.
Cyril of Alexandria, *Opera*. Text ed. P. E. Pusey, 7 vols. (Oxford, 1868-77), repr. 1965.

JOSEPH LEBON:

Le Monophysisme Chalkedon
Le Monophysisme sévérien (Louvain, 1909). “La Christologie du monophysisme syrien”, in *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, ed. A. Grillmeier and H. Bapht (Wurzburg, 1951), I, 425-580.

متنوعات:

ACO *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berlin and Leipzig).

CSCO
Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain).

PG *Patrologia Graeca*

PL *Patrologia Latina*

PO *Patrologia Orientalis*

JSS *Journal of Semitic Studies*

JTS *Journal of Theological Studies*

HTR *Harvard Theological Review*

RHE *Revue d'histoire ecclésiastique*

The Syriac Chronicle
The Syriac Chronicle Known as that of 22 Zachariah of Mitylene, trans. F. J. Hamilton and E. W. Brooks (London, 1899).

H. syr.22
Harvard (Houghton Library) syr. 22.

Bibliography

Abramowski, L., and Goodman, A., *A Nestorian Collection of Christologycal Texts*, Vol. 1 Syriac Text, Vol. 2 Introduction, translation and indexes (Cambridge, 1972).

Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A study of the *De Mixtione* with preliminary essays, text, translation and commentary by Robert B. Todd (Leiden, 1976).

Aristotle, *Categories and De Interpretatione*, transl. with notes by J. L. Ackrill (Oxford, 1963).

-----*On Coming-to-be and Passing-away*, transl. by E. S. Forster (Loeb Classical Library, London, 1955).

-----*On Coming-to-be and Passing-away*, a revised text with introduction and commentary by H. H. Joachim (Oxford, 1922).

Athanasius (of Antioch), *The Conflict of Severus*, ed. and transl. from the Ethiopic by E. J. Goodspeed, *Patrologia Orientalis*, 4 (Turnhout, 1971), 575-717.

Austin, J. L., *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1962).

Basil of Caesarea, The Letters, transl. by R. J. Deferrari (Loeb Classical Library, London, 1926-34).

-----*The Letters*, transl. by Blomfield Jackson (*The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 8, London 1894).

Bethune Baker, J. F., *Early History of Christian Doctrine* (London, 1962).

Bindley, T. H., and Green, F. W., *The Oecumenical Documents of the Faith* (London, 1950).

Brière, M., 'Introduction générale aux homélies de Sévère d'Antioche', *Patrologia Orientalis* 29 (Paris, 1960), 7-72.

Brock, Sebastian P., *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia* (Cambridge, 1971).

-----Some New Letters of the Patriarch Severos", *Studia Patristica* 12 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band 115), (Berlin, 1975), 17-24.

Bury, J. B., *History of the Later Roman Empire*, 2 Vols. (London, 1923).

Casey, R. P., "Julian of Halicarnassus", *Harvard Theological Review*, 19 (1926), 206-213.

Chadwick, Henry, *The Early Church* (Harmondsworth, 1967).

------"Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy", *Journal of Theological Studies*, N.S. 2 (1951), 145-164.

Chesnut, Roberta C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug* (Oxford, 1976).

Chronicon anonymum ad AD 846 pertinens, ed. E. W. Brooks, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 3 (Syr. 3, 1904), transl. I. B. Chabot, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 4 (Syr. 4, 1904).

Crum, W. E., "Sévère d'Antioche en Egypte", *Revue de l'orient chrétien*, 3 sen, 3 (1922-3), 92-104.

Curteis, A. M., *History of the Roman Empire*, AD 395-800 (London, 1875).

Cyril of Alexandria, *Opera*, text ed. P. E. Pusey, 7 vols. (Oxford, 1868-77), repr. 1965.

----- *Deux Dialogues Christologiques*, introd., text, transl. and notes by G. M. de Durand (Paris, 1964).

----- *Five Tomes against Nestorius; Scholia on the Incarnation; Christ is One; Fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia*, The Synousiasts, transl. E. B. Pusey (Oxford, 1881).

De Halleux, A., “La Philoxénienne du symbole”, Symposium Syriacum 1976 (*Orientalia Christiana Analecta* 205, Rome, 1978), 295-315.
Diekamp, F., *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (Münster in Westf., 1907).
Dionysius the Areopagite, *On the Divine Names and The Mystical Theology*, transl. C. E. Rolt (London, 1920).
Dragas, G. D., “St Athanasius’ Two Treatises *Contra Apollinarem*”, Abba Salama, 6 (1974), 84-96.
-----“A note concerning Athanasius’ soteriology”, *Ekklesiastikos Pharos*, 61 (1979), 210-220.
Draguet, R., “La Christologie d’Eutychès d’après les Actes du Synode de Flavien, 448”. *Byzantion*, 6 (1931), 441-45.7.
-----*Julien d ’Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l’incorruptibilité du corps du Christ* (Louvain, 1924).
Dratsellas, C., “Questions on Christology of St Cyril of Alexandria”, *Abba Salama*, 6 (1974), 203-232.
------*Questions of the Soteriological Teaching of the Greek Fathers* (Athens, 1969).
Evagrius, *The Ecclesiastical History*, ed. with introd. and notes by J. Bidez and L. Parmentier (London, 1898).
-----*A History of the Church in Six Books* (A new translation from the Greek) (London, 1846).
Fouyas, M., *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils* (Addis Ababa, 1976).
Franks, R. S., *The Doctrine of the Trinity* (London, 1953).
Frend, W. H. C., *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge, 1972).
Garitte, G., “Textes hagiographiques orientaux relatifs à saint Léonce de Tripoli. II L’homélie copte de

Sévère d'Antioche" , *Le Muséon*, 79 (1966), 335-386.

Graffin, F., "La catéchèse de Severe d'Antioche", *L' Orient syrien*, 5 (1960), 47-54.

Greer, R. A., "The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus", *Journal of Theological Studies*, N S. 17 (1966), 327-341.

Gregory of Nazianzus, *Orations and Letters*, transl. by C. G. Browne and J. E. Swallow (*The Nicene and Post Nicene Fathers*, Vol. 7, Michigan, 1974).

Grillmeier, A., *Christ in Christian Tradition*, Vol. 1 (London, 1975).

Hardy, E. R., (ed.), *Christology of the Later Fathers (Library of Christian Classics*, Philadelphia, 1954).

Hathaway, R. F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius* (The Hague, 1969).

Hefele, C. J., *A History of the Councils of the Church*, 5 Vols. (Edinburgh, 1895).

Hespel, R., "Le Florilège Cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche: Étude et édition critique", *Bibliothèque du Muséon*, 37 (1955), 1-255.

Hongimann, E., *Évêques et eveches monophysites d 'Asie antérieure au VI^e siècle, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 127, Subsidia 2 (Louvain, 1951).

John of Beth Aphthonia, *Vie de Sévère*, ed. and transl. by M.-A. Kugener, *Patrologia Orientalis*, 2 (Paris, 1907), 207-264.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds* (London, 1968).

Lang, D. M., "Peter the Iberian and his Biographers", *Journal of Ecclesiastical History*,! (1951), 158-168.

Lash, C. J. A., "The Scriptural Citations in the *Homiliae Cathedrales* of Severus of Antioch and

the Textual Criticism of the Greek Old Testament”, *Studia Patristica*, 12 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Band 115), (Berlin, 1975), 321-327.

Lebon, J., “La Christologie de Timothée Aelure”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 9 (1908), 677-702.

-----*Le Monophysisme sévérien. Étude historique littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqvC à la constitution de L' Église jacobite* (Louvain, 1909).

-----“Le pseudo-Denys l’Areopagite et Sévère d’Antioche”, *Revue d'his-toire ecclésiastique*, 26 (1930), 880-915.

-----“Encore, le pseudo-Denys l’Aréopagite et Sévère d’Antioche”, *Revued' histoire ecclésiastique*, 28 (1932), 296-313.

-----“La Christologie du monophysisme syrien”, in *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, ed. by A. Grillmeier and H. Bacht (Wurzburg, 1951), 1,425-580.

Lietzmann, H., *Apollinaris von Laodicea und Seine Schule* (Tübingen, 1904).

Loofs, F., *Nestoriana* (Halle, 1905).

-----*Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine* (Cambridge, 1914).

Lossky, V., *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957).

-----*The Vision of God* (London, 1963).

Meijering, E. P., God being History (Amsterdam, 1975).

-----*Orthodoxy and Platonism in Athanasius, Synthesis or Antithesis*? (Leiden, 1968).

Meyendorff, J., *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington and Cleveland, 1969).

-----“Chalcedonians and Monophysites After Chalcedon”, *Greek Orthodox Theological Review*, 10 No. 2 (1964—5), 16-30.

Moeller, C., “Nephalius d’Alexandrie: un représentant de la Christologie néochalcédonienne au début du sixième siècle en orient”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 40 (1944), 73-140.

Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, transl. by G. R. Driver and L. Hodgson (Oxford, 1925).

----- *Le Livre d' Héraclide de Damas*, ed. by P. Bedjan (Paris, 1910).

----- *Le Livre d' Héraclide de Damas*, transl. by F. Nau (Paris, 1910)

Norris, R. A., *God and the World in Early Christian Theology* (London, 1966).

-----*Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia* (Oxford, 1963).

Philoxenus of Mabbug, *The Discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbogh*, ed. and transl. by E. A. W. Budge, 2 Vols. (London, 1894).

Polanyi, M., *The Tacit Dimension* (London, 1966).

Porphyry the Phoenician, *Isagoge*, transl. introd. and notes by E. W. Warren (Toronto, 1975).

Prestige, G. L., *God in Patristic Thought* (London, 1936).

----- *Fathers and Heretics* (London, 1940).

Proclus, *The Elements of Theology*, transl., introd. and commentary by E. R. Dodds (Oxford, 1963).

Raven, C. E., *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church* (Cambridge, 1923).

Roques, *R., L’ Univers Dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys* (Lyon, 1954).

Samuel, V. C., “The Christology of Severus of Antioch”, *Abba Salama*, 4 (1973), 126-190.

-----“One Nature of God the Word”, *Greek Orthodox Theological Review,* 10 (No. 2) (1964-5), 37-51.

-----“Further Studies in the Christology of Severus of Antioch”, *Ekklesiastikos Pharos*, 58 (Pts. 3-4) (1976), 270-301.

Schwartz, E., (ed.) *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berlin and Leipzig, 1914-40).

Sellers, R. V., *Two Ancient Christologies* (London, 1940).

-----*The Council of Chalcedon* (London, 1961).

Severus of Antioch, *Orationes ad Nephalium,* ed. and transl. by J. Lebon, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 119, 120 (Syr. 64, 65) (Louvain, 1949).

-----*Le Philalethe*, ed. and transl. by R. Hespel, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 133,134 (Syr. 68, 69) (Louvain, 1952).

----- *Eiusdem ac Sergii Grammatici: Epistulae Mutuae*, ed. and transl. by J. Lebon, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 119, 120 (Syr. 64, 65) (Louvain, 1949).

-----“A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts”, ed. and transl. by E. W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, 12, 14 (Paris, 1919-20), 163-342; 1-310.

-----*The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis*, ed. and transl. by E. W. Brooks, 4 Vols. (London, 1902-4).

----- “Severos’ letter to John the soldier”, ed. with introd. and translation by Sebastian Brock, *Göttinger Orientforschungen* (Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik an der Georg-August- Universität Göttingen) I. Reihe: Syriaca, Band 17, (Wiesbaden), 53-75.

----- *Les HOMILIAE CATHEDRALES de Sévère d'Antioche* in the Syriac translation of Jacob of Edessa, ed. and transl. in *Patrologia Orientalis* (Turnhout, Belgium, and Paris, 1922-72).

Homilies 32-39, ed. and transl. by M. Brière, F. Graffin and C. J. A. Lash, *Patrologia Orientalis*, 36 (Turnhout, Belgium, 1972), 396-528.

Homilies 40-45, ed. and transl. by M. Brière and F. Graffin, *Patrologia Orientalis*, 36 (Turnhout, Belgium, 1971), 8-137.

Homilies 46-51, ed. and transl. by M. Brière and F. Graffin, *Patrologia Orientalis*, 35 (Turnhout, Belgium, 1969), 288-379.

Homilies 52-57, ed. and transl. by R. Duval, *Patrologia Orientalis*, 4 (Paris, n.d.), 1-94).

Homilies 58-69, ed. and transl. by M. Brière, *Patrologia Orientalis*, 8 (Paris, n.d), 209-396.

Homilies 70-76, ed. and transl. by M. Brière, *Patrologia Orientalis*, 12 (Paris, n.d.), 1-163.

Homily 77, Greek and Syriac texts ed. and transl. by M.-A. Kugener and E. Triffaux, *Patrologia Orientalis*, 16 (Paris, 1922), 761-863.

Homilies 78-83, ed. and transl. by M. Brière, *Patrologia Orientalis*, 20 (Paris, 1928), 273-434.

Homilies 84-90, ed. and transl. by M. Brière, *Patrologia Orientalis*, 23 (Paris, 1932), 1-176.

Homilies 91-98, ed. and transl. by M. Brière, *Patrologia Orientalis*, 25 (Paris, 1935), 1-174.

Homilies 99-103, ed. and transl. by I. Guidi, *Patrologia Orientalis*, 22 (Paris, 1929), 207-312.

Homilies 104-112, ed. and transl. by M. Brière, *Patrologia Orientalis*, 25 (Paris, 1943), 625-815.

Homilies 113-119, ed. and transl. by M. Brière, *Patrologia Orientalis*, 26 (Paris, 1947), 265-450.

Homilies 120-125, ed. and transl. by M. Brière, *Patrologia Orientalis*, 29 (Paris, 1960), 74-262.

-----“La Première Homélie cathedrale de Sévère d’Antioche”, transl. by E. Porcher, *Revue de l’orient chrétien*, 19 (1914), 69-78; 135-142.

-----“The Hymns of Severus and Others in the Syriac Version of Paul of Edessa, as revised by James of Edessa”, ed. and transl. by E. W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, 6, 7 (Paris, 1911), 1-179; 593-802.

-----*Liber contra impium Grammaticum*, ed. and transl. by J. Lebon, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 93, 94; 101, 102; 111, 112 (Syr. 45,46; 50, 51; 58, 59) (Paris and Louvain, 1929-1938).

-----*La Polémique antijulianiste*, ed. and transl. by R. Hespel, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 244, 245 (Syr. 104, 105) (Louvain, 1964).

Stead, G. C., “The Concept of Divine Substance”, Vigiliae Christianae, 29 (1975), 1-14.

-----Divine Substance (Oxford, 1977).

Thunberg, L., Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor (Lund, 1965).

Timothy Aelurus of Alexandria, *Fragments*? “Textes monophysites: B. Extraits de Timothée Aelure”, ed. and transl. by F. Nau, *Patrologia Orientalis*, 13 (Paris, 1919), 202-236.

-----“A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus”, introduction, text, translation and fiotes by R. Y. Ebied and L. R. Wickham, *Journal of Theological Studies*, N.S. 21 (1970), 321-369.

Torrance, T. F., *Theology in Reconstruction* (London, 1965).

-----*Theology in Reconciliation* (London, 1975).

Urmson, J. O., *Philosophical Analysis* (Oxford, 1966).

Van der Meer, F., and Mohrmann, C., *Atlas of the Early Christian World* (London, 1958)..

Voobus, A., “Découverte d’un memra de Giwargi évêque des arabes, sur Sévère d’Antioche”, *Le Muséon*, 84 (1971), 433-436.

-----“Discovery of New Important memre of Giwargi, the Bishop of the Arabs”, *Journal of Semitic Studies*, 18 (1973), 235-237.

Wigram, W. A., *The Separation of the Monophysites* (London, 1923).

Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass., 1964).

Zacharias the Scholastic, *The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene*, transl. by F. J. Hamilton and E. W. Brooks (London, 1899).

-----“Vie de Sévère”, ed. and transl. by M.-A. Kugener, *Patrologia Orientalis*, 2 (Turnhout, 1971), 1-115.

Zambolotsky, N., “The Christology of Severus of Antioch”, *Ekklesiastikos Pharos*, 58 (Pts. 3-4) (1976), 357-386.

مَراجِع المُترجِم

Pauline Allen and C. T. R. Hayward: *Severus of Antioch*. Routledge Taylor and Francis Group; London and Newyork, 2004.

G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford, 1961).

The Oxford Dictionary Of The Christian Church, Second Edition. 1983.

Greek-English An Intermediate Lexicon Founded upon The Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon, Unicode.

A Greek-English Lexicon Liddell Scott Clarendon, Oxford 9th ed. 1996.

Liddell & Scott.doc Abridged.

Greek-English Lexicon of The New Testament. New York. Cincinnati. Chicago 1889.

The Syriac- Arabic Glosses. Isho Bar Ali, part 2, 1908.

Oxford. Latin. Dictionary.1968.

The Fathers of the Church- St. Cyril of Alexandris, Letters, vol. 76, Translated by J. McEnerney, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1987.

Henry Wace - *Dictionary of Christian Biography & Literature to End of 6th Century A.D. with an Account of Principal Sects & Heresies. june 1999*

الكتاب المقدس (ترجمات متنوعة).

السنكسار القبطي.

قاموس سرياني عربي، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٢م.

القديس كيرلس الكبير: *المسيح واحد*، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، يناير ١٩٨٧م.

القديس كيرلس الكبير: *الكنوز في الثالوث القدوس والمساوي*، ترجمة د. جورج عوض، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، طبعة يوليو ٢٠١١م.

القديس كيرلس الكبير: *حوار حول الثالوث*، ترجمة د. چوزيف موريس فلتس، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، ٢٠١٤.

القديس كيرلس الكبير: *السجود والعبادة بالروح والحق*، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية،٢٠٠١.

القديس كيرلس الكبير: *رسائل القديس كيرلس إلى نسطور ويوحنا الأنطاكي*، الجزء الأول، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، ٢٠١١.

القديس كيرلس الكبير: *رسائل القديس كيرلس*، الجزء الثاني، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، ١٩٩٧م.

القديس كيرلس الكبير: *رسائل القديس كيرلس*، الجزء الثالث، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، ١٩٩٥م.

القديس كيرلس الكبير: *رسائل القديس كيرلس*، الجزء الرابع، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، ١٩٩٧م.

ڤي سي صمويل (الأب): مجمع *خلقيدونية إعادة فحص*، ترجمة د.عماد موريس. إصدار دار بناريون للنشر. الطبعة الأولي يوليو ٢٠٠٩م.

توماس ف. تورانس: *الإيمان بالثالوث*، ترجمة د. عماد موريس، نوفمبر ٢٠١٠م.

الأنبا بيشوي مطران دمياط وكفر الشيخ والبراري: *المجمع المسكوني الثالث في أفسس والصراعات العقائدية في القرنين الرابع والخامس حول شخص وطبيعة السيد المسيح.*

متى المسكين (القمص)*: القديس أثناسيوس الرسولي.* الطبعة الأولى مايو ١٩٨١م.

تادرس يعقوب ملطي (القمص): *قاموس آباء الكنيسة وقديسيها مع بعض الشخصيات الكنيسة.*

تادرس يعقوب ملطي (القمص): *القديس مار فيلوكسينوس أسقف منبُج.* الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

تادرس يعقوب ملطي (القمص): *طبيعة المسيح* حسب مفهوم *الكنيسة الأرثوذوكسية غير الخلقيدونية. الطبعة الأولى.*

تادرس يعقوب ملطي (القمص): مدخل *إلى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية*، ١٩٩٣م.

تادرس يعقوب ملطي (القمص): *الاصطلاحان (طبيعة وأقنوم) في الكنيسة الأولى*، ١٩٨٧م.

تادرس يعقوب ملطي (القمص): *تفسير سفر أعمال الرسل*، الطبعة الأولى.

تادرس يعقوب ملطي (القمص): *تفسير إنجيل يوحنا* ، الطبعة الأولى.

إيريس حبيب المصري: *قصة الكنيسة القبطية*، ك٢.